

الكتاب العربي



مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب - دمشق

العددان: ١١ - جادى الآخرة ١٤٠٣ نيسان (أبريل) السنة الثالثة

١٢ - رمضان ١٤٠٣ تموز (يوليو) ١٩٨٢

مركز دراسات ومعلومات

يا - يب



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

التراث العربي

مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب - دمشق

العددان : ١١ - جمادى الآخرة ١٤٠٣ هـ نيسان - أبريل - السنة الثالثة
١٢ - رمضان ١٤٠٣ هـ تموز - يوليو - ١٩٨٣ م

المدير المسؤول :

علي عقله عرسان

رئيس التحرير :

د. عبد الكريم اليافي

هيئة التحرير :

د. عبد الهادي هاشم

د. ابراهيم الكيلاني

د. نشأت الحمارنة

د. عدنان درويش



مركز توثيق وتوزيع علوم ودراسات

ترسل المواد والمراسلات الى العنوان التالي :

اتحاد الكتاب العرب ، مجلة التراث العربي ، دمشق ، ص.ب. : ٣٢٣٠ - ٨١٦٢٩٩ - ٨١٦٣٢٩



مركز تحقيقات كليات علوم إسلامي

الاشتراك السنوي

٣٦ ل.س للأفراد والدوائر الرسمية داخل القطر

٦٠ ل.س أو ما يعادلها للبلدان العربية مع أجور البريد

٨٠ ل.س أو ما يعادلها للبلدان الأجنبية مع أجور البريد

■ الاشتراك يرسل حوالة بريدية أو شيكا أو يدفع نقداً إلى : (معاسب مجلة الموقف الأدبي)

المحتوى

ص	
٧	① مكانة الشريعة وشأوها الاجتماعي
١٧	② الاجتهاد في التشريع الاسلامي
٣٦	③ جوانب التبليغ والامامة والقضاء « في شخصية النبي ﷺ »
٥٥	④ النظرية العامة للشريعة الاسلامية تعدد ذاتيتها وطبيعتها هدفها المأم
٩٨	⑤ مصادر التشريع غير المقبولة في الاسلام
١١٢	⑥ رجوع المتهم عن الاقرار الصادر عنه
١٢٩	⑦ الاجتهاد الفقهي بالشام في العصر الأموي
١٥٨	⑧ خبر الواحد الصحيح وأثره في العمل والعقيدة
١٧٧	⑨ ابراهيم بن ادهم
١٨٧	⑩ المجلس ٢٣٨ في فضل أبي اسحاق سعد بن أبي وقاص
١٩٧	⑪ نظرة جديدة في تاريخ نشأة اللسان العربي
٢١٢	⑫ القياس وصيغ المبالغة « توطئة في القياس »
٢٣٣	⑬ خالد بن الوليد على فراش المرض في حمص
٢٤١	⑭ العوامل والعلل و « الرد على النعاة »
٢٤٩	⑮ أمراض الملتحمة عند العرب
٢٥٤	⑯ نحو معالجة جديدة للصورة الشعرية - بنية الصورة في شعر أبي تمام
٢٧٥	⑰ أصل لفظ Alcohol العربي وما نقول مقابله أغول أم كحول ؟
٢٩١	⑱ مسرحية بهيسة بنت أوس - نموذج الفتاة العربية
٣٠٠	⑲ بريسد المجلة



مرکز تحقیقات کتب و پژوهش‌های اسلامی

مكازنة الشريعة

وشأوها الاجتماعي

د. عبد الكريم الياني

يغتم هذا العدد المزدوج من مجلة « التراث العربي » عامها الثالث • وقد رأت أدارتها وهيئة تحريرها تخصيصه بالتشريع الإسلامي نظراً لمكانته في التراث وشاؤه في القانون العالمي فاستكثبت نخبة من أساتذة كلية الشريعة بدمشق في بعض جوانب هذا المضمار فاستجابوا مشكورين •

ونحن نريد أن نقدم لهذه البحوث الجيدة فنشرح لفظ الشريعة لغوياً ودينياً فإن شرح معاني اللفظ الأصلي يعين على إيضاح المراد ويبرز سعة مجاله وامتداد آفاقه ثم نعقب على ذلك بما يسنح من الشؤون • وكل ما نذكره تعليقات خاطفة •

جاء في قاموس الفيروزبادي وشرحه التاج « الشريعة ما شرع الله تعالى لعباده من الدين كما في الصّحاح • وقال كراع (١) : الشريعة ما سنّ الله من الدين وأمر به كالصوم والصلاة والحج والزكاة وسائر أعمال البر مشتق من شاطيء البحر • ومنه قوله تعالى : ثم جعلناك على شريعة من الأمر • وقال الليث : الشريعة منحدر الماء بها سمي ما شرع الله للعباد من الصوم والصلاة والحج والنكاح وغيره • وفي « المفردات » للراغب قال بعضهم : سميت الشريعة تشبيهاً بشريعة الماء بحيث أن من شرع فيها على الحقيقة والمصدوقة روي وتطهر • قال : وأعني بالري ما قال بعض الحكماء كنت أشرب ولا أروي ، فلمّا عرفت الله رويت بلا شرب ، وبالتطهير ما قال عز وجل إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً • »

هذا والشرعة بالكسر والفتح بالفتح بمعنى الشريعة • وجاء فيهما أيضاً « وأصل الشريعة في كلام العرب مورد الشاربة التي يشرعها الناس فيشربون منها ويستقون ... والعرب لا تسميها شريعة حتى يكون الماء معداً لا انقطاع له ويكون ظاهراً معيناً لا يستقى بالرشاء • وإذا كان من السماء والأمطار فهو الكرع » •

ويستبين من هذه الفقرات حسن تأتي اللغة العظيمة في تدرجها باللفظ من الدلالة على الماء الكثير الجاري الذي لا انقطاع له الى الدلالة على ما أتى به الشرع من العث على مختلف أعمال البر والاحسان ومن الزجر عن الأعمال السيئة التي تضر بالمرء والجماعة والمجتمع .

هذا التدرج حاصل بالاستناد الى أصل دلالة الشين والراء والعين . ورد في « معجم مقاييس اللغة أن هذه الحروف « أصل واحد هو شيء يفتح في امتداد يكون فيه . من ذلك الشريعة وهي مورد الشاربة الماء واشتق من ذلك الشرعة في الدين والشريعة » .

وكما أن الماء حياة الأجسام والكائنات الحية كذلك الشريعة بمعناها الديني او القانوني حياة المجتمعات . ثم ان الشريعة بهذا المعنى المزدوج تتضمن الامتداد الزماني والمكاني كما اشار الى ذلك صاحب معجم مقاييس اللغة . وتتضمن ايضاً معنى الظهور والاستقامة . « الشريعة الظاهر المستقيم من المذاهب كالشرعة بالكسر فيهما » كما جاء في التاج . والمذاهب هنا الطرق . وكما أن الناس سواء في الحاجة الى الماء كذلك هم سواء في الحاجة الى القانون وهم فيه سواسية . وفي اللغة العربية « هذا شرعة ذلك أي مثاله وهذا شرع هذا وهما شرعان أي مثلاً » كما جاء في اللسان . « ويقال : الناس في هذا الأمر شرع واحد بالفتح ويحرك أي باج واحد والناس في هذا شرع ويحرك أي سواء لا يفوق بعضنا بعضاً يستوي فيه الجمع والتثنية والمذكر والمؤنث » كما ينص التاج . « والشارع الطريق الذي يشرع فيه الناس عامة . . . والشرع نهج الطريق الواضح يقال شرعت له طريقاً . والشرع مصدر ثم جعل اسماً للطريق النهج ثم استعير للطريق الالهية » كما ورد في التاج ايضاً .

ومن مزايا اللغة العربية سهولة الاشتقاق ووفرة صيغه ذوات الدلالات المتنوعة . « شرع الله لنا كذا يشرعه أظهره وأوضحه . . . وشرعت في الأمر أشرع شروعا أخذت فيه وشرعت في الماء شروعا وشرعا شربت بكفيك أودخلت فيه ، وشرعت المال أشرعه أوردته الشريعة ، وشرع هو يتمدى ولا يتمدى وفي لغة يتمدى بالهمزة . وشرع الباب الى الطريق شروعا اتصل به وشرعته أنا يستعمل لازماً ومتمدياً ، ويتمدى بالالف فيقال أشرعته اذا فتحت وأوصلته » كما جاء في المصباح وقد ورد في اللغة شرع بمعنى سن وشرع بمعنى أشرع أي بيّن وأوضح وورد ايضاً اشرع .

واذا كنا قد تبسطنا في اللغة بعض الشيء فلنظهر أن لفظ التشريع وارد في اللغة بمعنى التبيين والايضاح ويمكن أن يراد به ايضاً سن القوانين ووضعها وفي الشرح اللغوي زيادة بيان للمعنى المستعار له .

* * *

وجاء في « الكليات » لأبي البقاء « والشرع عند السني ورد كاسمه شارعاً للأحكام أي منشئاً لها وعند المعتزلة ورد مجيزاً لحكم العقل ومقرراً له لا منشئاً .

* * *

مما سلف يستعين معنى الشريعة والشرع والشرعة والتشريع ولكننا نشرك كتب اللغة ونبحث عن مضمون معنى الشريعة والشرع في الدين ونرى مدى اتساعه ومكانته وشأوه .

تشمل الشريعة بالمعنى الديني :

١ - أحكام العقيدة وهي التي تبحث في معرفة الله وصفاته وأفعاله وما يتعلق بها من وحي وكتاب ونبوّة ومعاد وغير ذلك . وقد خصص لها علم هو علم التوحيد أو علم الكلام أو علم أصول العقيدة .

٢ - مكارم الأخلاق وهي التي تدعو إلى تهذيب النفوس والتخلي بالسجاياء الحميدة . والغاية منها بث الفضيلة وإبعاد الرذيلة والتعاون على أسباب الخير والمعروف وهوى انكار المنكر . وموضوعها علم الأخلاق الديني .

٣ - الأحكام الشرعية وهي الصق الأمور بالشريعة بمعناها القانوني وتتضمن علاقات المرم بربه وبأخيه الإنسان وبأهله وقومه ومجتمعه والناس أجمعين . ويمكن تفصيلها في الأقسام الثمانية التالية نعرضها ببيان اتساع مجال الشريعة وإن كانت هذه الأقسام مشتبكة ومتضامنة ومتداخلة .

١ - العبادات : وهي تنظم علاقة الإنسان بربه من الناحية العملية كالمصلاة والصيام والزكاة والحج وغيرها من الأحكام السلوكية التي تهذب النفس وتزكيها وتصلحها وتبث على التعاون . وينبغي أن ننتبه إلى أن العبادات بالوسائل الوقائية للفرد والجماعة والمجتمع الصق منها بالوسائل العلاجية التي يعتمد عليها القانون الوضعي ، إذ كان القانون الوضعي على الجزاء أكثر تعويلاً منه على الوقاية .

ب - أحكام الأسرة : وهي تنظم الحقوق والواجبات بين أفراد الأسرة التي هي نواة المجتمع الأصلية من زواج وولادة ورضاع وحضانة وحجر وولاية وطلاق ووقف ووصية وكل ما يتعلق بالميراث . وقد نظمت الشريعة هذه الأمور تنظيماً دقيقاً يحمون الأسرة ويضمن تماسكها وتكافلها ويحول ما أمكن دون تصدعها .

ج - أحكام المعاملات المالية : وهي تنظم علاقات الناس بعضهم ببعض في مجال المعيشة كالبيع والتجارة والاجارة والرمز والهبة والوفاء بالعقود وأداء الأمانات وغير ذلك تنظيمياً يمنع الغش والاحتكار والجشع والتدليس وتكديس المال وكنزه على حساب الغير .

د - أحكام مالية الدولة : وهي تنظم موارد الدولة المالية وسبل انفاقها في رعاية المصالح الاجتماعية كلها وتعمل على حسن توزيع الثروة والدخل كما تسمى في اسماذ الناس والقضاء على البطالة ورفع مستوى المعيشة على الدوام وما شابه ذلك .

هـ - الأحكام الدستورية : تنظم علاقات السلطة بالشعب والأفراد وحقوق كل تجاه الآخر وواجباتهم جميعاً تنظيمياً مستنداً إلى مبدأ الشورى والحرية والتعاون . كما

تبرز شرعية الدولة في تحقيق التوازن بين السلطة والشعب وخضوعهما جميعاً للقانون .

و - **الأحكام الدولية :** تنظم العلاقات بين الدول في أحوال السلم الذي هو الأصل والحرب التي هي النشوز والشذوذ ، وتمنع أنواع الهيمنة والمعدوان والظلم والاستعمار والاستغلال . أنها تدعو إلى السلام العالمي وإلى تحرير الجماعات والشعوب وتنظيم المجتمعات الإنسانية على أساس المودة والأخوة الإنسانية . ولكنها تدعو أيضاً إلى الثورة على الظلم وعلى امتناع حقوق الشعب واجتياح الأوطان . وهي كذلك تنظم معاملة الأسرى وعقد المعاهدات والصلح والهدنة وما شابه ذلك .

ز - **أحكام المرافعات :** تنظم القضاء وأجراءاته من رفع الدعوى إلى صدور الحكم تنظيمياً يحقق العدل والمساواة ويدفع المظالم .

ح - **أحكام الجنايات والجزاء :** تحدد أنواع الجرائم وجزائرها وتحمل على حفظ النفوس والأموال وحماية الأعراض ورعاية المتخلفين ووقايتهم من الانحراف والجنوح .

هذا ويرى القارئ الكريم أننا استعملنا في بيان هذه الأنواع أحياناً بعض الألفاظ الحديثة التي يتداولها علماء الاجتماع والاقتصاد والنفس على عمد . ولكننا حرصنا في ذلك ألا نخرج عن مرامي الشريعة . وذلك أن الألفاظ تتبدل قوة إيمانها مع الزمان فأردنا أن نمبر عن تلك المرامي ببعض الشيء بالمصطلحات الحديثة البسيطة ومن هذا المرض الذي حاولنا أن يكون تاماً مستبين سعة مجال الشريعة الإسلامية ومنافستها للقوانين الوضعية في أحوال الإيجاب والسلب والوقاية والعلاج .

نظر الحكماء منذ القديم إلى الموجود من حيث هو موجود فأنتهوا في اعتبار وجوه الحكم عليه إلى ما سموه « قاطيفورياس » ثم ترجم العرب هذا اللفظ اليوناني الدخيل إلى « المقولات » لكونها محمولات إذا القول هنا بمعنى الحمل في بحث المنطق . مفردها مقولة وتام التأنيث فيها للنقل من الوصفية إلى الاسمية . والمقولات - كما هو معروف - عشر وهي الجوهر والأعراض التسعة أي الكم والكيف والإضافة والمكان والزمان والوضع والملك والفعل والانفعال . وأشار بعضهم إلى أمثلتها بقوله :

زيد الطويل الأبيض ابن مالك في بيته بالأمس كان متكئ
بيده غصن لواء فالتوى فهذه عشر مقولات سوا

وفي حصر المقولات عشرًا خلاف في كتب المنطق .

إن الشريعة الإسلامية نظرت إلى فعل المرم فأفضت في اعتبار وجوه الحكم عليه إلى ما نستطيع أن ندعوه مقولات الفعل أو قاطيفورياس الفعل ورأت أن تفرق بين المقولات الإيجابية والمقولات السلبية فيه وأعطت المقولات الإيجابية درجات تقومها بها وتثيب عليها ، والمقولات السلبية دركات تندد بها وتجزي عليها . فثمة فرض العين وفرض

الكفاية والواجب والسنة المؤكدة والسنة غير المؤكدة والمندوب والجائز والمباح • وثمة المحرم والمكروه كراهية التحريم والمكروه • وبين المذاهب بعض الاختلاف في التقسيم والتسمية ولكنها جميعاً متشابهة متقاربة في هذا الاعتبار من الحكم على الفعل الانساني الواعي المسؤول •

* * *

ان الشريعة الاسلامية بأصولها الأساسية - وهي على العموم وبالترتيب القرآن والسنة والاجماع والقياس والاجتهاد - مرنة الى آخر حدود المرونة وليست جامدة كما يتهمها أولو الأغراض والجاهلون • ولكل من هذه الأصول في نهج اعتماده بحوث واسعة في الكتب المختصة • والاجتهاد في اصطلاح الأصوليين استفراغ الفقيه الوسع لتعصيل ظن بحكم شرعي • وهو بعد أن توقف حقبة من الزمان نادت بالرجوع اليه الحركات الإصلاحية الحديثة • وله شروط مدروسة ومفصلة في كتب الفقه •

من أهم خصائص الشريعة الاسلامية اتجاهها الاجتماعي الشديد وسميها لصالح المجتمع البشري عامة ، وذلك في أصولها التي ذكرناها • وثمة وشائج وثيقة بين الاجتهاد ومصالح الشعب • وقد تأمل الفقهاء مختلف المصالح فصنفوها خمسة أصناف :

١ - مصالح قام دليل شرعي على اعتبارها ورعايتها كصون النفوس وحفظ الأموال وحفظ الأعراض ورعاية العقول • وتدعى بالمصالح المعتبرة • ويجب تمهدها والأخذ بها •

٢ - مصالح قام دليل شرعي على الغائها وإطراحها • وتدعى بالمصالح الملقاة كمصلحة المحتكر في الاحتكار كمصلحة المراهبي في كنز المال وغيرها •

٣ - مصالح لم يقم دليل شرعي معين على اعتبارها أو الغائها • ولكن يترتب عليها جلب منفعة أو دفع مفسدة • وهي أوصاف مستعدة لم يشهد لها الشرع بالاعتبار ولا بالإبطال ولكنها راجعة الى حفظ مقاصد الشرع • وتدعى بالمصالح المرسلة • وقد يكون بعضها ضروريا قطعيا كليا •

٤ - المصالح العاجية وهي التي في محل الحاجة •

٥ - المصالح التحسينية وهي التي لا تكون في محل الضرورة ولا الحاجة بل هي تقرير الناس على مكارم الأخلاق ومحاسن الشيم (كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي لفظ المصلحة) •

هذا وللفقهاء على اختلاف مذاهبهم في تأمل هذه المصالح ومدى الأخذ في الثلاث الأخيرة اجتهادات واسعة يمكن الرجوع اليها في كتب الأصول •

بيد أن الاجتهاد مهما تفاوتت صورته وشعابه فإنه يرجع الى تحكيم العقل فيما ينفع الناس عامة • فمصلحة الشعب في ظل الشريعة السمحة هي الدافع الباحث لكل حكم • بل أن اجتهاد بعض الصحابة والفقهاء العظام قد أدى الى تعليق النص الشرعي بالنظر الى



السياق الاجتماعي . وثمة أمثلة متعددة في تاريخ التشريع الاسلامي الطويل والفتاوى السليمة الصحيحة التي تتحرى وجه الحق والعدالة . نقتصر منها على هذا المثال الذي أسقط فيه الخليفة الثاني عمر بن الخطاب حد القطع عن السارق في عام المجاعة . فقد روي عن قوله : « لا تقطع اليد في عذق ولا عام سنة » قال السعدي : سألت أحمد بن حنبل (٢) عن هذا الحديث فقال : المذق النخلة وعام سنة المجاعة . فقلت لأحمد : تقول به ؟ فقال : اي لعمرى ! قلت : ان سرق في مجاعة لا تقطعه ؟ فقال : لا اذا حملته الحاجة على ذلك والناس في مجاعة وشدة . قال السعدي : وهذا على نحو قضية عمر في غلمان حاطب . « ذلك » أن غلمة لحاطب بن أبي بلتعة سرقوا ناقة لرجل من مزينة فأُتِيَ بهم عمر . فأقروا . فأرسل الى عبد الرحمن بن حاطب فجاء فقال له : ان غلمان حاطب سرقوا ناقة رجل من مزينة وأقروا على أنفسهم . فقال : عمر يا كثير بن الصلت اذهب فاقطع أيديهم . فلما ولئى بهم ردهم عمر ثم قال : أما والله لولا اني أعلم أنكم تستعملونهم وتجيئونهم حتى ان أحدهم لو أكل ما حرم الله عليه حل له لقطعت أيديهم . وإيم الله اذ لم أفعل لأغرمك غرامة توجعك . ثم قال : يا مزني ايهكم أريدت منك ناقتك ؟ قال : بأربعمائة . قال عمر : اذهب فأعطه ثمانمائة » ويمثلق الامام بن قيم الجوزية الذي يذكر القصة في كتابه « أعلام الموقعين عن رب العالمين » (ج ٣ ، ص ٧ ، ٨) فيقول : وقد وافق أحمد على سقوط القطع في المجاعة الأوزاعي . وهذا محض القياس ومقتضى قواعد الشرع . فان السنة اذا كانت سنة مجاعة وشدة هلب على الناس الحاجة والضرورة فلا يكاد يسلم السارق من ضرورة تدعوه الى ما يسد به رمقه ، ويجب على صاحب المال بذل ذلك له اما بالثمن أو مجاناً على الخلاف في ذلك . والصحيح وجوب بذله مجاناً لوجوب المساواة واحياء النفوس مع القدرة على ذلك والا يثار بالفضل مع ضرورة المحتاج . »

وهكذا اذا عمد المجتمع الى ضرب من تنظيم توزيع الاقوات والثروة بين الناس في زمن الرخاء وفي زمن الشدة كان ذلك اقرب من روح الشريعة واحفز على التعاون والتحاب وتقدم المجتمع ولا سيما اذا تعامى المجتمع سخافة التبذير والسفه وانفاق الاموال في غير طائل .

* * *

وعلى العموم فان الاحكام الشرعية هدفها جلب النفع ودفع الضرر . وقد ورد في الحديث الثاني والثلاثين من الأحاديث النبوية قوله ﷺ : « لا ضرر ولا ضرار » . والضرر الحاق مفسدة بالغير مطلقا ، والضرار الحاق مفسدة به على وجه المقابلة أي كل منهما يقصد ضرر صاحبه . وهذا نص يدل دلالة قطعية على نفي كل ضرر وكل ضرار لأن النكرة في سياق النفي تفيد العموم . ذلك أن النصوص والاجماع وسائر الأدلة والأمارات الشرعية انما هي وسائل لتحقيق مصالح الشعب في المماش والمعاد . « وهي عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها وحكمة كلها . فكل مسألة خرجت عن العدل الى الجور ، وعن الرحمة الى ضدها ، وعن المصلحة الى المفسدة ، وعن الحكمة الى العبث فليست من الشريعة وان أدخلت فيها بالتأويل . فالشرعية عدل الله بين عباده ، ورحمته بين خلقه ، وظله في

أرضه ، وحكمته الدالة عليه وعلى صدق رسوله ﷺ أتم دلالة وأصدقها . وهي نوره الذي أبصر به المبصرون ، وهدهد الذي به اهتدى المهتدون ، وشفافه الثام الذي به دواء كل عليل ، وطريقه المستقيم الذي من استقام عليه فقد استقام على سواء السبيل . فهي قرة العيون ، وحياة القلوب ، ولذة الأرواح . فهي بها الحياة والغذاء والدواء والنور والشفاء والعصاة . ينوه بذلك ابن قيم الجوزية في مستهل الجزء الثالث من كتابه القيم « أعلام الموقعين » .

* * *

هذه نتف عن مكانة الشريعة الإسلامية وأهدافها في خدمة الفرد والجماعة والمجتمع من الوجهة القانونية خاصة . ولكن ينبغي الا يغيب عن البال حثها على مكارم الأخلاق وحفزها على محمود السجايا وشحنها إلى جميل الشرائع ودفعها إلى التحلي بأفضل الصفات والخصائص الانسانية .

تميش الانسانية من العصر الحاضر في ظلام العنف والاثام والافتئات على حقوق الأفراد والشعوب وعدم المبالاة كأنما تتردى في مهاو مصيرية خامسة مكفهرة على الرغم من التقدم المادي العلمي والتكنولوجي . يشعر المرم حين يستمع إلى الأخبار الخارجية كأن سائم من الجحيم تلفع الوجوه والنفوس والقلوب . وفي هذه الأحوال المضطربة التي تنتشر كانتشار العدوى نطالع في الشريعة الإسلامية فقرات تلوح كأنها الزنايق البيض العطرة تهدئ الغاطر وتأخذ بيد المرتبك وترقي المسوس وتهدي العائر الضال .

فقد جاء في صحيح مسلم (باب البر والصلة والآداب) قول الرسول ﷺ : « من يحرم الرفق يحرم الخير » .

وقوله مروياً عن عائشة رضي الله عنها : « يا عائشة إن الله رفيق يحب الرفق ويعطي على الرفق ما لا يعطي على العنف وما لا يعطي على ما سواه » .

وقوله مروياً أيضاً عن عائشة : « إن الرفق لا يكون في شيء إلا زانه ، ولا ينزع من شيء إلا شانه » وقد أخرج الحديث أحمد بن حنبل في مسنده (ج ٦ ص ٥٨) وورد في مسند أحمد أيضاً : « إذا أراد الله عز وجل بأهل بيت خيراً أدخل عليهم الرفق » (ج ٦ ، ص ٧١) .

وجاء في المسند : « من أعطى حفظه من الرفق فقد أعطى حفظه من خير الدنيا والآخرة » (ج ٦ ، ص ١٥٩) .

أولا تدخل الطمأنينة قلب المرم ويرتاح لقراءة هذه الفقر ذات التربية المالية ويسكن إليها كأنها أنسيم البليل في سائم العنف المحرقة ؟

* * *

لفت التشريع الاسلامي أنظار علماء القانون الأجانب في عبقريته وأصالته ورحابة آفاقه ومرونته وسماحته فأوصت شعبة القانون الشرقي من المجمع الدولي للقانون المقارن في « مؤتمر القانون المقارن » الذي عقد في لندن عام ١٩٥٠ بتنظيم اجتماعات دورية

للبحث في الفقه الاسلامي • فمقد مؤتمر في كلية الحقوق من جامعة باريس للبحث في الفقه الاسلامي تحت اسم اسبوع التشريع الاسلامي وذلك في تموز عام ١٩٥١ • وكانت الموضوعات التي عولجت في هذا الاسبوع هي الآتية :

- ١ - اثبات الملكية •
- ٢ - الاستملاك للمصلحة العامة •
- ٣ - المسؤولية الجنائية •
- ٤ - تأثير المذاهب الاجتهادية بعضها في بعض •
- ٥ - نظرية الربا في الاسلام •

ثم عقد اسبوع الفقه الاسلامي الثاني بدمشق في اول نيسان عام ١٩٦١ وموضوعاته هي :

- ١ - التسف في استعمال الحق •
- ٢ - الاستحسان والمصالح المرسلة •
- ٣ - عقد التأمين •
- ٤ - الحسبة في الاسلام •

وعقد اسبوع الفقه الاسلامي الثالث بالقاهرة من ٦ - ١٣ ايار عام ١٩٦١ وكانت المسائل المبحوثة فيه :

- ١ - الاجتهاد في الفقه الاسلامي وأدواره •
- ٢ - نظام النفقات والتكافل الاجتماعي في الاسلام •
- ٣ - دور المرأة في المجتمع •
- ٤ - اثر التوبة في العقوبة في الشريعة الاسلامية •

وأشرف على الأسابيع السالفة المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والمعلوم الاجتماعية في الجمهورية العربية المتحدة •

وعمدت البلاد العربية الى اقامة مؤتمرات في هذا المضمار أشهرها مما بلغنا خبره ما يأتي •

- مؤتمر الفقه الاسلامي عقد بالرياض في عام ١٣٩٦ هـ - ١٩٧٦ م عولجت فيه البحوث التالية :

- ١ - الشبهات التي تثار حول تطبيق الشريعة الاسلامية •
- ٢ - اثر تطبيق الحدود الشرعية في تحقيق الامن والاستقرار •
- ٣ - نظام القضاء في الاسلام •
- ٤ - اثر تطبيق النظام الاقتصادي الاسلامي في المجتمع •
- ٥ - المصارف الاسلامية بين النظرية والتطبيق •
- ٦ - وجوب تطبيق الشريعة الاسلامية •

ويلاحظ أن هذا المؤتمر كان نواة هامة للسمي من أجل انشاء « المصرف الاسلامي » على أن يستجيب لمختلف المعاملات المصرفية التي لا مندوحة عنها في الحركات الاقتصادية مع خلوها من الربا المحرم . وقد أنشئ هذا المصرف الاسلامي كما هو معروف وانتشرت فروعه في كثير من البلاد العربية والاسلامية ونجح نجاحاً كبيراً .

ب - ندوة تشريعات الحدود عقدت ببغداد في ليبيا من ٢٦ - ٢٩ ربيع الآخر ١٣٩٦ = ٢٦ - ٢٩ ايلول ١٩٧٦ . أهم البحوث التي أقيمت فيها :

- ١ - تقادم الحدود بين الشريعة الاسلامية والتشريعات الوضعية .
- ٢ - دعوى التعارض بين عقوبات الحدود ومفاهيم العصر .
- ٣ - أثر صدور تشريعات الحدود على السلوك الاجتماعي للأفراد في ليبيا .
- ج - ونهدت الجمهورية الجزائرية الى عقد ملتقيات متعددة للتعرف على الفكر الاسلامي كان أحدثها الملتقى السابع عشر للفكر الاسلامي الذي عقد في الجزائر من ١٥ شوال ١٤٠٣ = ١٩ - ٢٦ تموز ١٩٨٣ . عولجت فيه الموضوعات التالية :

- ١ - الاجتهاد في صدر الاسلام .
 - ٢ - الاجتهاد ونشأة المذاهب الفقهية .
 - ٣ - القواعد الشرعية ومقاصد الشريعة الاسلامية .
 - ٤ - الاجتهاد في العصر الحديث ، بيان مدى الحاجة اليه ، وضوابطه وشروطه .
 - ٥ - الاجتهاد وصلته بالخبرة العلمية المتخصصة .
 - ٦ - الافاق والاقتراحات وفكرة الاجتهاد الفردي والاجتهاد الجماعي .
- هذا ومن أبرز ما انتهى اليه هذا الملتقى من التوصيات التي حازت الاجماع ضرورة انشاء مجمع فقهي على أن يكون تابعا لجامعة الدول العربية أو تابعا لمنظمة المؤتمر الاسلامي .

* * *

على أن الشريعة ليست هي جملة الدين . انها القانون فيه . انها الجانب المنظم العملي له . ولقد عمد بعض المفكرين المسلمين قديماً فقابلوا الشريعة بالحقيقة . كلاًهما ضروري . ولا قوام لأحدهما من دون الآخر . وقد يطلق عليهما لفظ الظاهر والباطن . فالظاهر يمسك على المرم دينه وهو الشريعة . انه الجسد وروحه هي الحقيقة . وبين الجسم والروح ارتباط وثيق وعميق لا يكاد ينقسم وهما ليسا في واقع الأمر سوى تمييز سطحي لأنهما يرجعان الى أصل واحد ، وينتميان الى مصدر واحد . وإذا كنا ألمانا هنا بهذا التمييز عرضاً فلنكي ننبه على ضرورة الحفاظ على روح التشريع وعلى مقاصده السامية ، والا غدت الأحكام يابسة متصلة لا حياة فيها ولا مرونة ولا جدة وخرجت عن هايتها الأساسية وهي صلاح المرم ومجتمعه .

* * *

لا غرو بعد هذا العرض أن ترغب مجلة « التراث العربي » في تخصيص هذا العدد المزدوج لبعض بحوث التشريع الاسلامي فقد تنفيد في هذا المجال . وأولى المختصين بمعالجتها

أساتذة كلية الشريعة الأفاضل وكان هذا المدد بمثابة ندوة صغيرة يجري الحوار فيها على صفحات المجلة كل محاور يمرض آراءه في المجال الذي يعنيه دون تعقيب ودون توصيات .
انما المراد تجلية جوانب من التراث تجلية علمية ليس غير ، وبيان كنوز ذلك التراث وغناه وتمدد خزائنه وميادينه . أو لكان هذا المدد المخصص للشريعة شريعة يرتوي الظامىء من مائها الغرات .

وحبذا لو عمدت فروع كليات الجامعات في وطننا العربي كل في اختصاصاته المتعمقة أن يولوا التراث العلمي العربي في بحوثهم نصيباً من العناية والجهد . اذن لو وجدوا في ذلك متسعاً من القول والفائدة والاعتزاز وسبباً لاستبانة أسباب الكشف العلمي . لقد شاركنا في مهرجان أبي الريحان البيروني الذي عقد في طشقند صيف ١٩٧٣ . ومن ذكرياتنا الطريفة لقاءنا أستاذنا سوفياتياً في المدارس الثانوية هناك يشرح لطلابه الطريقة التي اعتمدها أبو الريحان في قياسه الأوزان النوعية للأجسام ليشير فيهم . يتابع الفكر العلمي وينبه لديهم وسائل البحث المنظم والرغبة في الكشف عن القضايا العلمية .

عسينا في المستقبل أن نخصص أعداداً من المجلة يتعاون فيها أساتذة كليات الآداب والعلوم والهندسة والطب وغيرها في تناول جوانب من التراث العربي الواسع الذي نوه به المخلصون من المستعربين شرييين وشرقيين والذي نعتبره حافزاً على بذل الجهود المشرفة وتفتح الفكر العلمي في عقول الناشئة الموهبة وقرائح الشبيبة الطامعة .

وحسبنا الآن أن ننهي هذه التوطئة بفقرة كتبها المستشرق السوفياتي الكبير أغناطيوس كرتشكوفسكي (١٨٨٣ - ١٩٥١) في مقدمة كتابه « تاريخ الأدب الجغرافي العربي » المنقول الى العربية وهي لا تتعلق بالتشريع وانما هي عامة تتعلق بمختلف أنواع المعارف العربية يقول فيها :

« ان المكانة المرموقة التي تشغلها الحضارة العربية في تاريخ البشرية لأمر مسلم به من الجميع في عصرنا هذا . وقد وضع بعلام في الخمسين عاماً الأخيرة فضل العرب في تطوير جميع تلك العلوم التي اشتقت لانفسها طرقاً ومسالك جديدة في العصور الوسطى وما زالت حية الى أيامنا هذه . أعني علوم الفيزياء والرياضيات والكيمياء والبيولوجية والجيولوجية . أما فيما يتعلق بالأدب الفني العالمي فان العرب قد أسهموا فيه بنصيب وافر يمثل جزءاً أساسياً من التراث العام للبشرية ، كما امتد تأثيرهم كذلك الى عدد كبير من المصنفات والفنون الأدبية التي نشأت في بيئات غير عربية . »

د عبد الكريم اليافي

□ العواشي :

- ١ - هو كراع النخل علي بن الحسن الهنالي الأزدي عاش في القرن الرابع ، عالم بالعربية وله كتب فيها .
- ٢ - السعدي هو أبو الحسن علي بن حجر من حفاظ الحديث معاصر لإمام أحمد بن حنبل . وحاطب صاحب كانت له تجارة واسعة شهد الوقائع كلها مع الرسول ﷺ وكان من أشد الرماة وهو فارس وشاعر .
- وكثير كان اسمه قليلاً فسماه عمر كثيراً ، أجلسه عثمان للقضاء في المدينة ثم ولي كتابة الرسائل لعبد الملك بن مروان .

الاجتهاد في الشريعة الإسلامية

د. إبراهيم لقيني

١- تمهيد

لعل أوجز ما يوصف به الاجتهاد أنه أحد مصدرين للأحكام في الفقه الإسلامي ، ذلك لأنه مهما يختلف علماء الأصول في الأدلة الشرعية ، وفي عددها ، فهم متفقون على أن هذه الأدلة ترجع في جملتها إلى مصدرين هما : النصوص ، والاجتهاد .

وإذا كانت النصوص تشمل نوعين من الأدلة ، هما : القرآن الكريم ، والسنة النبوية الشريفة ، ويمكن أن يرجع اليهما الإجماع في كثير من صوره ، كما تلحق بهما فتوى الصعابي ، فالذي لا شك فيه أن سائر الأدلة ترجع إلى الاجتهاد ، ومن بينها بعض أنواع الإجماع ، والقياس كله ، والاستصلاح والاستحسان والاستصعاب ومراعاة العرف ...

ومن هنا نستطيع أن نملل لتلك القضية المشهورة التي تقول : (لا اجتهاد مع النص) ، إذ الاجتهاد كما رأينا مقابل للنص ، وقسيم له ، فلا يمكن أن يجتمعا .

على أنه لكي تصح هذه القضية يجب أن يقيد النص فيها بالقطعي ، إذ النص القطعي في سنده وفي دلالته مما هو الذي لا مجال معه للاجتهاد ، أما سائر الأدلة ومن بينها النصوص الظنية في سندها ، أو في داللتها ، فإن الاجتهاد هو مصدر الاستدلال بها .

وقد اختص الله عز وجل الشريعة الإسلامية بميزتين حين جعلها عامة دائمة ، وطالب جميع الناس بالاحتكام إليها حتى يرث الله الأرض ومن عليها ، فهل كان ممكناً أن تفي هذه الشريعة بحاجات الناس جميعاً منذ شرعت إلى نهاية هذه الحياة ، دون أن يمدّها الاجتهاد بجديد من الأحكام ، كلما واجه الناس جديداً في حياتهم .

حقيقة خص الله عز وجل الاسلام بميزة أخرى ، حين أبقى معه معجزته ، وهي القرآن الكريم ، ليكون لها من دوامه دليل على دوامها .

ولقد اختص القرآن الكريم - المصدر الأول للتشريع - بميزة لها شأنها حين زودت نصوصه بكثير من عوامل الغضب والسعة ، فتنوعت الطرق التي تدل بها على الأحكام ، وحللت بكثير من تعليقات الأحكام على نحو يوحى بان الأحكام مرتبطة بها ، ويسمح بالقياس عليها .

وإذا كانت أحكام المبادات تعتمد على النصوص ، لأنها ثابتة غير متغيرة ، ولأن بعضها تعدي غير معقول المعنى ، فإن النصوص اقتصر في المعاملات على الأحكام الأساسية ، التي تصلح لكل جماعة ، في كل مكان ، وفي كل زمن ، ثم قررت كثيراً من المبادئ العامة التي يمكن تشريع الأحكام على ضوئها ، وهكذا فإن أكثر ما شرع من أحكام المعاملات قد بني على الاجتهاد ، بما لا يخرج عن النصوص ، وبما يكفل مصالح الناس ، ويسر الحياة لهم .

وميزة الغضب والسعة في القرآن الكريم - وإن كانت مظهر غنى فيه - كانت هي نفسها دعوة الى الاجتهاد ، وحشاً عليه .

وكانت هناك دعوة أخرى الى الاجتهاد تلح في توجيهها ، وهي ضرورة مسايرة الشريعة لحاجات الناس ، واتساعها لجميع هذه الحاجات .

وإذا ذكرنا أن شريعة الله شاملة وخالدة ، وإن الحياة متجددة أدركنا أن الاجتهاد ضرورة لا بد منها ، وأن الحاجة اليه باقية ما بقيت الحياة .

ومن هنا لم يكن ممكناً أن تجرد الشريعة الإسلامية عند النصوص ، ولا أن تقف عند مفهوم واحد لكل نص ، فإن النصوص نفسها تدعو الى الاجتهاد ، وتعهد بالثواب عليه ، حتى حين ينتهي الى الخطأ متى تحققت شروطه .

ولهذا نستطيع أن نقرر في ثقة ويقين أن الأمة الإسلامية مطالبة بالاجتهاد ، وإننا لنردد اليوم ما قاله سلطان العلماء عز الدين بن عبد السلام المتوفى عام ٦٦٠ هـ : « إن وقعت حادثة غير منصوصة ، أو فيها خلاف بين السلف ، فلا بد فيها من الاجتهاد ، من كتاب أو سنة ، وما يقول سوى هذا الاصحاح هذيان » .

وهكذا فالاجتهاد مصدر خصب للأحكام يجب أن لا يخلو منه عصر من عصور المسلمين ، بشرط توفر شروط الاجتهاد في المجتهدين مما سيأتي بيانه .

وليس لكل من هب ودب ، ولا لأنصاف المتعلمين ، وأرباعهم ، وأدعيائهم ، ولا لمن لم تتوفر العدالة فيهم من ملاحدة ، أو فسقة ، ولا من استعمرت الثقافات الأجنبية عقولهم ، ولا من يتقرب للزعماء والرؤساء بالتعلييل ، أو يتملق العامة بالتحريم ، أن يتصدر للاستنباط والاجتهاد . ولا تقولوا لما تصف السنتكم الكذب هذا حلال ، وهذا حرام ، لتفتروا على الله الكذب ، ان الذين يفترون على الله الكذب لا يقلعون^(١) .

٢ - تعريف الاجتهاد

قبل أن نعرف الاجتهاد في اصطلاح الأصوليين ، يحسن أن نبين ما تدل عليه كلمة الاجتهاد في اللغة العربية . واللغويون يقررون أن الاجتهاد افتعال من الجهد ، فهو جهد زائد مبالغ فيه . لكن لكلمة الجهد في اللغة مدلولين . أحدهما لها مفتوحة الفاء : وهو المشقة . وثانيهما لها حين تضم فاؤها : وهو الطاقة . ففي القرآن الكريم : « والذين لا يجدون إلا جهدهم » (٢) وفي السنة النبوية الصحيحة : ففعلني حتى بلغ مني الجهد ..

والذي يبدو أن الأصوليين حين عرفوا الاجتهاد كانوا يرون أن أصل مادته هو الجهد (مضموم الفاء) بمعنى الطاقة ، فقد قالوا في تعريفه انه هو : بذل أقصى الجهد للوصول الى حكم شرعي عملي من دليله التفصيلي ، بطريق استنباط الحكم من دليله « وواضح أن الذي يبذل : هو الطاقة ، وإن كان بذلها يستلزم المشقة » .

وهم يريدون ببذل أقصى الجهد أن يبذل الباحث وسعه كله في البحث ، بحيث يحس بأنه لا مزيد على بذله ، ويترجح لديه أنه لم يترك ناحية من نواحي البحث في الواقعة إلا استفادها . ويعني هذا عندهم أنه لا يعتبر مجتهداً من يتعرف الحكم الشرعي من نص قطعي الدلالة ، لأنه لا يبذل جهداً ، وذلك كالوصول الى أن نصيب الابن من التركة ميراثاً ضعف نصيب البنت ، أخذاً من قوله تعالى :

« يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين » . كذلك لا يعتبر مجتهداً من يسأل عن حكم ، وعن دليله ، ووجه أخذه من هذا الدليل ، كما لا يعتبر مجتهداً من بذل بعض جهده في استنباط حكم شرعي من دليله .

وتقييد الحكم بأن يكون (شرعياً عملياً) يخرج من دائرة المجتهدين - في اصطلاح الأصوليين - من يبذل أقصى جهده ليصل الى حكم عقلي ، أو شرعي اعتقادي ، أو خلقي ، كالحكم بأن زوايا أي مثلث تساوي زاويتين قائمتين ، أو بأن الله عز وجل واحد لا شريك له . أو بوجوب الصدق ، إذ الحكم الأول : عقلي بحت ، والثاني : شرعي اعتقادي لاعملي والثالث : خلقي ...

وقولهم (من دليله التفصيلي) يراد به أن يستنبط الباحث الحكم من مصدره الأصلي ، وهو دليله الشرعي التفصيلي ، وهذا الدليل قد يكون نصاً ظني الدلالة . وقد يكون القياس ، وقد يكون الاستصلاح ، وقد يكون الاستصحاب ، وقد يكون مراعاة العرف . أما بذل الطاقة كاملة للوصول الى حكم شرعي عملي من أقوال المجتهدين ، أو من عبارات المتون والشروح ، فلا يعتبر في نظر الأصوليين اجتهاداً . وإنما يتم هذا كله (بطريق استنباط الحكم من دليله) لا بطريق الاتباع والتقليد ، ولا بطريق الاستنباط من مصدر لا يعتبر دليلاً شرعياً تفصيلياً .

وإذن فالاجتهاد عمل لا دليل ، وهذا ما عنيناه عندما قلنا انه أحد مصدرين للأحكام في الشريعة الإسلامية ، إذ المصدر أهم من الدليل ، فقد يكون هو الدليل كما إذا كان نصاً قطعياً ، وقد يكون وسيلة اليه .

٣ - مجال الاجتهاد

قدما أن النص القطعي الدلالة لا يعتبر عمل الفقيه في استنباط الحكم منه اجتهادا ، لأنه لا يكلفه أقصى جهده ، فإن أيسر جهده - على فرض حاجته إليه - كاف في الوصول الى الحكم الذي يدل عليه . واذن فمجال الاجتهاد هو كل واقعة لم يرد بعلمها نص قطعي صريح .

وهذه الوقائع التي لم يدل على حكمها نص قطعي صريح لا تغلو من حالين ، فاما أن يدل على حكمها نص ظني ، واما ألا يرد فيها نص إطلاقا . وعمل المجتهد في كل منها يختلف عن عمله في الأخرى ، بل هو يختلف في كل واقعة عنه في غيرها من الوقائع وإن اتفقت جملتها في أن حكمها مستفاد من نص ظني الدلالة ، أو من الأدلة التي ليست نصا تبعا لأسباب الظنية في النص ، ولتنوع الدليل في غيره .

وفيما يلي نوضح هذا الاجمال بشيء من التفصيل :

أولا : أما النص الظني الدلالة فنحسن نفعي به تلك النصوص التي تحتل أكثر من معنى ، أما لأنها من المشترك الذي تعدد وضعه ، فتعددت معانيه تبعا لهذا ، وأما لأن الصيغة التي وردت بها تجعلها صالحة لأن يراد بها أكثر من معنى .

فمن أمثلة المشترك قوله تعالى : « ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وأنه فاسق » (٣) فقد وضعت (السواو) للمطف ، ووضعت للحال ، فاعتبرت من المشترك بين المعنيين في قوله تعالى : « وأنه فاسق » واختلف الحكم في المسألة نتيجة لترجيح أحد الاحتمالين ، فرجح أبو حنيفة رضي الله عنه أنها للمطف ، ومن ثم اشترط لحل أكل الذبيحة أن يذكر اسم الله عليها ، فكل ذبيحة لم يذكر اسم الله عليها لا يحل أكلها عنده ، ولو لم يذكر عليها اسم غير الله . وذهب الشافعي الى أن الواو للحال ، وأن جملة الحال في الحقيقة هي شرط الحل . ويعني هذا عندنا أن الذبيحة انما تحرم اذا سحب ذبحها فسق ، أي ذكر لغير الله ، فإن لم يذكر عليها اسم الله ولا اسم غيره من ألتهتم الباطلة حل أكلها ، اذ لافسق فيها حينئذ .

وقوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم الى الكعبين » (٤) فيه لفظ مشترك هو الباء ، فقد وضعت للتبويض ، ووضعت للالصاق ، فصارت مشتركة بين المعنيين بسبب تعدد وضعها ، واختلف المجتهدون في المراد بها هنا نتيجة للاشتراك بين معانيها المختلفة . فذهب الشافعي - رضي الله عنه - الى أن المراد بها هنا هو التبويض ، واعتبر فرض الوضوء في الرأس هو مسح بعضه ، وذهب أبو حنيفة - رضي الله عنه - أنها للالصاق ، وقد دخلت على المسح ففتيد عموم آلة المسح وهي اليد فيجب أن لا يقل الجزء المسحوع عن الربع وهو مقدار اليد ؛ ومستنداً الى السنة العملية ، واكتفى الشافعي بمطلق البعض ولو كان شمرة واحدة . وذهب مالك الى أن الباء في الآية زائدة ، فأوجب مسح الرأس كله .

وقوله تعالى : « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » (٥) فيه لفظ مشترك هو القرم ، فقد وضع للدلالة على الطهر الذي بين حيضتين ، ووضع للدلالة على الحيضة ، فصار من المشترك بسبب تعدد وضعه ، ونتج عن هذا الاشتراك فيه اختلاف بين المجتهدين في عدة المطلقة من ذوات الحيض : أهى الاطهار أم الحيض ؟ فذهب الى الأول مالك والشافعي - رضي الله عنهما - ، وذهب الى الثاني أبو حنيفة وأصحابه - رضي الله عنهم - . ولكل من الفريقين أدلة رجحت لديه ما ذهب اليه ، وليس هنا مجال بحثها .

ثانياً : وأما الأدلة التي ليست نصاً - وهي مصادر الأحكام في الوقائع التي لا نص فيها فهي القياس ، والاستصلاح ، والاستحسان ، والاستصحاب ، ومراعاة العرف ، وهي بطبيعتها مجال للاجتهاد لأسباب كثيرة نجمل أظهرها فيما يلي :

السبب الأول : ان حجية هذه الأدلة ليست محل اتفاق بين الأئمة ، فقد وقع الخلاف بينهم في كل دليل منها ، وترتب على هذا الخلاف خلافهم في بناء الأحكام عليها . فالذين أثبتوا القياس يحتجون به ، ويحكمون بما يؤدي اليه ، على حين لا يحتج به منكروه ، ولا يرتبون عليه حكماً . والذين قبلوا الاستصلاح يعتبرونه دليلاً شرعياً في حين يعتبره الذين لم يقبلوه عملاً بالهوى . وبعض المجتهدين يستحسن ويعتبر الاستحسان من الأدلة الشرعية ، مع أن بعضهم يقول أن من استحسن فقد شرع وهكذا . .

السبب الثاني : ان الذين قبلوا هذه الأدلة من المجتهدين قد يختلفون في طريقة أعمالهم لها ، فتترتب على اختلافهم أحكام مختلفة وإن كانت كلها ترجع الى دليل واحد . ففي القياس مثلاً قد يختلفون في علة حكم الأصل ، فتختلف أحكامهم في الفرع . ومثال هذا : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أثبت ولاية التزويج على البكر الصغيرة ، فذهب الشافعي رضي الله عنه : الى أن علة ثبوت الولاية عليها هي بكارتها ، ومن ثم ألحق بها البكر الكبيرة ولم يلحق بها الثيب الصغيرة ، بالرغم من صغرهما . وذهب أبو حنيفة رضي الله عنه الى أن علة ثبوت الولاية عليها هو صغرهما ، ومن ثم ألحق بها الثيب الصغيرة ، بالرغم من أنها ليست بكرًا ، وأم يلحق بها البكر الكبيرة ، لأن العلة - وهي الصغر - لم تتحقق فيها . ومثل هذا يمكن أن يقال في الاستصلاح ، والاستحسان . .

السبب الثالث : ان بيئات المجتهدين تختلف ، فيترتب على اختلافهم في تقدير المصالح والأضرار والضرورات ، وفي طريقة الحكم عليها . ومن هنا كان للشافعي في مصر مذهب جديد ، غيّر فيه بعض ما كان يقول به في مذهبه الأول قبل سفره الى مصر ، وكان الطابع العام للمذهب الحجازيين مختلفاً عن الطابع العام للمذهب أهل العراق . .

وهكذا يتضح لنا اتساع مجال الاجتهاد ، وتبين شدة خطره ، مما يوحي بأن من الخطأ كل الخطأ أن يقفل بابه . . ولكن هل من حق كل مسلم أن يجتهد ؟ وبمباراة أخرى : ما هي المؤهلات التي يجب أن تتوافر في المجتهد ؟ .

٤ - شروط الاجتهاد ومؤهلاته

يجيب الامام الشافعي رضي الله عنه ، فيقول :

« لا يحل لأحد أن يفتي في دين الله إلا رجلاً عارفاً بكتاب الله : بناسخه ومنسوخه ، ومحكمه ومتناسبه ، وتاويله ونزليه ، ومكيه ومدنيه ، ويكون بعد ذلك بصيراً بعديت رسول الله ، وبالناسخ والمنسوخ ٠٠٠ ويكون بصيراً باللغة بصيراً بالشعر ، وما يحتاج إليه للسنة والقرآن ، ويستعمل هذا مع الانصاف ، ويكون بعد هذا مشرفاً على اختلاف أهل الأمصار ، وتكون له فريضة بعد هذا ٠ فإذا كان هكذا فله أن يتكلم ويفتي في الحلال والحرام ، وإذا لم يكن هكذا فليس له أن يفتي » ٠

وهذا الذي يقوله الامام الشافعي في بيان الشروط التي يجب توافرها في المفتي، يوجز المؤهلات التي لا يكون الفقيه مجتهداً إلا إذا توافرت فيه ٠ وهذه الشروط - أو المؤهلات للاجتهاد - هي :

أولاً : العلم التام بالتشريع العملي في القرآن كلياته وجزئياته ، ذلك أن القرآن الكريم لم ينزل ليكون كتاب دعوة فحسب ، ولم ينزل ليقرر أصول العقيدة الصحيحة ويوجه الأنظار إلى أدلتها وبراهينها فقط ، ولكنه أنزل ليشرح للناس مع هذا أقوم شريعة يستطيعون أن يسيروا على ضوئها ، وأن يحتكموا إليها : في علاقتهم بالله عز وجل ، وفي علاقة بعضهم ببعض أفراداً وشعوباً ٠ ومن هنا كان فيه إلى جانب آيات العقيدة والدعوة والقصاص نحو خمسمائة آية ، تؤصل قواعد التشريع ، وتقرر مبادئه ، وتضع كلياته ، وتتناول بالتفصيل بعض الموضوعات ، فتشرح أحكامها الجزئية ، وتعمل لبعض هذه الأحكام ٠

وهذه الآيات التي يناهز عددها خمسمائة آية هي المعروفة بآيات الأحكام في القرآن الكريم ، وهي التي تكون فقه القرآن ٠ وقد عني بدراستها وتفسيرها بعض المفسرين من الفقهاء ، فتنبأها بعضهم في تفسيره حسب ترتيب المصحف ، وجمع بعضهم كل مجموعة منها تتناول موضوعاً خاصاً ، ثم فسرها واستنبط منها ٠ ومع أن هؤلاء المفسرين قد تناولوا هذه الآيات كل حسب مذهب إمامه من الفقهاء المجتهدين فقد خلفوا لنا في كتبهم ثروة فقهية قيمة ، لا يستغني عن الإمام بها مجتهد ٠

غير أن آيات الأحكام في القرآن الكريم - وهي التي تكون فقهه كما أسلفنا - لا تنظمها سورة واحدة من سوره ، فقد أنزلت متفرقة حسب الوقائع التي اقتضت نزول كل واحدة - أو عدد قليل منها ، ثم وضعت في سور القرآن المتعددة حسبما أشار رسول الله صلى الله عليه وسلم ، بالتوقيف عن الوحي ، فلن يجد الباحث آيات الموضوع الواحد مجموعة في مكان على حدة ، ولن يتسنى له ترتيبها دائماً حسب تاريخ نزولها ٠

ولا بد لمن يتصدى للافتاء - عن اجتهاد - أن يدرس هذه الآيات ، ويعلم فقهها كله ٠ وهذا يقتضيه أن يحميها ويصنفها أولاً ، وأن يفسرها بعد ذلك حتى يستطيع الاستنباط منها ٠ ثم هو لن يتسنى له تفسيرها إلا إذا وقف على أسباب نزولها ، ولاحظ السياق الذي وردت فيه كل منها ، وربط بينها وبين الأحاديث والآثار التي وردت في تفسيرها ،

عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وعن الصحابة والتابعين رضي الله عنهم ، ثم كان على علم بأنواع البيان القرآني ، من محكم ، ومتشابه ، وناسخ ومنسوخ ، وظاهر وخفي ، وعام وخاص ، ومطلق ومقيد ، الخ ..

ثانياً : العلم التام بالتشريع العملي في السنة كلياته وجزئياته ، سواء أكانت السنة قولية أو فعلية أو تقريرية ، ذلك أن السنة هي المصدر الثاني للتشريع بعد القرآن الكريم ، ولا بد للمجتهد من دراسة فقهها كله ، والوقوف على ما قرره من أحكام ، في المبادات ، والمعاملات ، والمقوبات ، وغيرها ، قبل أن يتصدى للافتاء .

وإذا كانت السنة ليست كلها قطعية الثبوت ، لاختلاف سندها قوة وضعفاً ، فإن علماءها قد عنوا بهذا الجانب من جوانبها كاملة ، فدرسوا الرجال دراسة دقيقة ، وميزوا بين أنواع السنة بما وضعوا لكل نوع من شروط ، وهم يروون الحديث ويبينون درجته ونوعه ، فيقولون : متواتر ، أو مشهور . أو خبر آحاد ، واذن ، فلن يجد الباحث في فقه السنة كبير عناء من هذه الجهة ..

كذلك لن يجد الباحث كبير عناء من جهة الموضوع ، فقد رتب كثير من هذه الكتب ترتيباً فقهياً يشر على الباحثين استيعاب الأحاديث المروية في كل باب من أبواب الفقه على حدة ، بل عمد بعض المنين بالسنة إلى جمع أحاديث الأحكام من الكتب المعتمدة - كلها أو معظمها - في كتب خاصة ، كابن تيمية في منتقى الأخبار ، وابن حجر ، في بلوغ المرام ، والشيخ منصور ناصف في التاج الجامع للأصول .

واذن ، فمن حق الباحث أن يفلت الظن بأن ما في هذه الكتب - إذا ضم إليها صحيح البخاري ومسلم والموطأ للإمام مالك - هو ما ورد عن رسول الله ﷺ ، في الموضوع الذي يتصدى للاجتهاد فيه . ويبقى عليه بعد هذا أن يدرس فقه هذه الأحاديث مستمعين بما كتبه الشراح في شرحها ، على أن يعلم العام والخاص ، والمطلق والمقيد ، والمجمل والمفصل ، والناسخ والمنسوخ ، وغير ذلك مما لا بد للمجتهد من العلم به ..

ثالثاً : العلم التام بالتشريع العملي الذي ثبت باجماع علماء المسلمين ، في جميع المصور حتى عصره ، ذلك أن الأحكام التي وقع الاجماع عليها ليست مجالاً للاجتهاد بعد هذا الاجماع وقد يستفتى فقيه في واقعة سبق الاجماع على حكم فيها . فما لم يكن على علم بكل مواقع الاجماع أمكن أن يفتي فيها بخلاف الحكم المجمع عليه ، وهذا لا يجوز .

رابعاً : العلم التام بمقاصد التشريع الاسلامي ، ومبادئه وكلياته العامة ، لأنه إذا جهل شيئاً منها كان معرضاً لأن يخطئ في اجتهاده ، فيحكم أو يفتي أو يعمل بما يمارضه ، وهو لا يجوز .

خامساً : العلم بما جرى عليه عرف الناس ، وبأحوالهم ، وبما فيه لهم صلاح أو فساد ، إذ لا تفتى له الفتوى الصحيحة بدون هذا العلم .

سادساً : العلم التام باللغة العربية ، من حيث بنية الكلمات ، وإعرابها ، وفصاحتها ، ومن حيث معناها ظهورياً وخفياً ، حقيقة وكنائية ، أفراداً وعموماً واشتراكاً ، بحيث يتمكن نتيجة لهذا العلم من القطع بما تدل عليه كل كلمة ، وبطريقة دلالتها عبارة ، أو إشارة ، أو فحوى ، أو اقتضاء . وقد اختلف الأصوليون في بيان المقدار الواجب من هذا العلم باللغة ، فذهب الشاطبي الى اشتراط أن يبلغ فيه مبلغ الأصمعي والخليل وسيبويه ، واكتفى غيره بما دون هذه المنزلة ، اذا تمكن من فهم النصوص فهماً صحيحاً دقيقاً .

سابعاً : العدالة الكاملة في دينه وخلقه ، وواضح أن هذا الشرط انما يجب توافره لقبول فتواه أو حكمه ، لا لعلمه هو بما آذاه اليه اجتهاده .

ثامناً : كمال عقله ، فليس لناقص العقل أن يجتهد ، لأنه لن تنهياً له وسائل الحكم الصحيح .

وهكذا اذا كان الطب والهندسة مباحاً للجميع مثلاً ، لكن لا يجوز لدجال أن يتعرض لمعالجة المرضى ، أو قلع عيونهم ، أو شق بطونهم ، ولا لمن يدرس الهندسة دراسة وافية كافية أن يبني سداً ، أو يصمم قصراً أو حصناً ، الا بعد عميق الدراسة والحصول على المؤهلات ، بل هذا جار في جميع الاختصاصات وأعراف الناس ، واصطلاحاتهم في جميع الحرف والصناعات ، فلا يجيزون التصدي لعرفة ما الا بعد وجود المؤهلات الخاصة . فكان بالأحرى والاجدر أن لا يباح التصدي للاجتهد والاستنباط الا بعد الفهم الثاقب ، ووجود هذه الشروط والمؤهلات في المجتهد والاجتهاد ، فان الاستنباط مباح بهذا المعنى ، وضمن هذه الشروط .

مرآة تحقيق كفاية علوم إسلامية

٥ - حكم الاجتهاد

أشرت فيما سبق الى أن باب الاجتهاد لم يقفل ، وبينت أهميته البالغة للشريعة الإسلامية ، من حيث انها شريعة عامة دائمة ، ومن حيث تجدد الحياة وتطورها ، واحتياجها الدائم - نتيجة لهذا التطور - الى أحكام جديدة لكل ما يتجدد فيها .

وأريد الآن أن أبين حكم الاجتهاد بالنسبة للعلماء الذين تحققت فيهم مؤهلاته وشروطه ، في الأحوال المختلفة ، وبالنسبة الى الذين لم يستأهلوا له من العلماء وغيرهم ، وبالنسبة الى مجموع الأمة .

أ - أما حكمه بالنسبة الى العلماء الذين استأهلوا له وتوفرت فيهم شروطه فقد يكون الوجوب العيني ، وقد يكون الوجوب الكفائي ، وقد يكون الندب .

فهو واجب وجوباً عينياً على من استأهل له اذا وقعت له حادثة ، وأراد معرفة حكمها الشرعي ، ذلك لأن كل مسلم مطالب بأن يتبع في عقوده وجهاداته ومعاملاته ما شرعه الله تعالى من أحكام ، وهذه الأحكام الشرعية انما تستفاد من الأدلة التي أقامها الشارع للدلالة عليها ، نصوصاً وغيرها ، وليس من بين هذه الأدلة دليل يفيد الحكم دون اجتهاد الا النص القطعي الصريح ، أما سائر الأدلة الأخرى فانما يستفاد الحكم منها بواسطة الاجتهاد ،

وحيث وجب الاجتهاد ، وكان المكلف من اهله لم يجز له تقليد غيره ، اذ الحكم الذي يجب عليه حينئذ هو ما آذاه اليه اجتهاده .

كذلك يجب الاجتهاد وجوباً عينياً على من استأهل له اذا وقعت حادثة لأي فرد أو جماعة من المسلمين ، وأريد معرفة حكمها الشرعي ، وتعين هذا المجتهد للافتاء فيها ، أما لأنه ليس في بلده سواء ، وأما لضيق الوقت ، وخوف فواته ، أن لم يفتَ هو في الحادثة .

وهو واجب وجوباً كفاثياً على من استأهلوا له اذا وقعت حادثة لفرد أو لجماعة من المسلمين ، واستفتوا فيها ، فإن جميع المجتهدين الذين طلب اليهم الافتاء في هذه الحادثة يجب عليهم أن يفتوا فيها ، وجوباً كفاثياً .

فإن أدى بعضهم هذا الواجب أجر ، ولم يأنم الباقيون ، وإن لم يقم أحد منهم به أثموا جميعاً ، لأنهم - بحكم أهليتهم للاجتهاد - مكلفون بأن يعرفوا حكم الله في الوقائع ، وبأن يهدوا اليه من يسألهم عنه ، فإن هم لم ينهضوا بهذا الواجب كان على كل منهم اثم تركه .

وهو مندوب لمن توافرت فيهم مؤهلاته اذا سئلوا عن حوادث فرضية ، لم تقع بعد ، وإنما تراد معرفة حكم الله فيها احتياطاً لما قد يجدر في المستقبل ، فإن شاءوا أفتوا فيها ، وكان ذلك خيراً ، وإن شاءوا أخرّوا الفتوى فيها حتى تقع ، ولا اثم عليهم . . .

ب - وأما حكم الاجتهاد بالنسبة الى الذين لم يستأهلوا له من العلماء وغيرهم : فهو محرم عليهم ، ذلك لأنهم ما داموا ليسوا أهلاً للنظر في الأدلة الشرعية ، ونهم الأحكام الشرعية منها ، فلن يوصلهم نظرهم في الأدلة الى حكم الله ، وسيفضي بهم الى الضلال ، ومن القواعد الشرعية المقررة أن كل ما أدى الى الحرام حرام ، ولذلك يجب على هؤلاء أن يسألوا عن أحكام الله من يعلمها عملاً بقوله عز وجل : « فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون » (آية ٤٣ من سورة النحل) ، ثم لأن هذا هو ما يسمهم . وقد قال الله تعالى : « لا يكلف الله نفساً الا وسعها ، الآية الأخيرة من سورة البقرة .

ج - بقي حكم الاجتهاد بالنسبة الى مجموع الأمة . .

نعني بحكم الاجتهاد بالنسبة الى مجموع الأمة حكم وجود المجتهدين فيها ، فهل يجب أن يكون في المسلمين في كل عصر مجتهد أو أكثر بحيث تأثم الأمة اذا خلا عصر من عصورها عن أهل الاجتهاد ، أو يجوز خلو عصر عن المجتهدين .

إن الحكم هو وجوب الاجتهاد وجوباً كفاثياً على الأمة ، في كل عصر من عصورها ، فليس جائزاً أن يخلو عصر من عصورها عن أهل الاجتهاد ولو واحد ، ولهذا الحكم أدلته التي أذكرها فيما يلي :

الأول : أن الله عز وجل يقول في كتابه الكريم : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله ، وأطيعوا الرسول ، وأولي الأمر منكم ، فإن تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ، ذلك خير وأحسن تأويلاً » آية ٥٩ من سورة النساء .

ووجه دلالة هذه الآية على أن الاجتهاد فرض كفاية على الأمة هو ما فيها من تكليف للمؤمنين بأن يطيعوا الله ورسوله وأولي الأمر منهم ، وبأن يردوا ما اختلفوا في حكمه الى الله والرسول ، وهذا التكليف - كما هو واضح - عام للمؤمنين في كل بلد ، وفي كل عصر وليس كل فرد من أفراد المؤمنين أهلاً لأن يرجع بنفسه الى نصوص الله ورسوله ليعرف الأحكام الشرعية منها ، وليس كل فرد أهلاً لأن يرد المتنازع فيه الى الله والرسول .

فلا بد إذن أن يوجد في الأمة من هم أهل لمعرفة أحكام الله ورسوله من النصوص ، ومن هم أهل لرد المتنازع فيه الى الله ورسوله ، وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ، ولا يقال ان وجود هؤلاء في زمن يفتني عن وجوب وجودهم في سائر الأزمنة ، لأن الأدلة الشرعية قائمة في كل زمن ، والمتنازع فيه يوجد في كل زمن .

والدليل الثاني : قوله تعالى : « فلولوا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون » (١) .

الدليل الثالث : أن الله عز وجل يقول في محكم كتابه : « فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون » . (آية ٤٣ من سورة النحل) .

وجه دلالة هذه الآية الكريمة على قضيتنا : أن الله يأمر من لا يعلم بسؤال أهل الذكر ، أمراً عاماً يشمل بمجموع الأحكام الشرعية ، وأهل الذكر فيها .

ومقتضى هذا الأمر العام أن الأحكام الشرعية كغيرها يعلمها بعض الناس ويجعلها بعضهم الآخر ، وأن الأمر بالسؤال يتناولها . وأهل الذكر هم أهل العلم الذين يثق بهم السائلون ، ويعملون بما يفتونهم به ، وهؤلاء عند الإطلاق هم أهل الاجتهاد المطلق ، الذين يجيبون عن كل ما يسألون عنه ، ولو لم يكن فيه بعينه نص ، ولم يسبق له نظير ، ولم يجمع على حكم فيه .

وهذا الأمر من الله عز وجل - لمن لا يعلم بالسؤال - يوجب على الأمة أن يكون فيها من يجيب ، ومن هنا كان قوله ﷺ : (لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق حتى تقوم الساعة) ، فإن هذه الطائفة التي تقوم بالحق ، وتدعو اليه لا تكون الا من أهل النظر في الشريعة ، والقدرة على استنباط الأحكام من أصولها العامة ، وأدلتها التفصيلية ، وهؤلاء هم أهل الاجتهاد ، فيجب أن لا يخلو منهم عصر ، والا فالأمة كلها أئمة .

الدليل الرابع : هو أن الوقائع تتجدد ، وبسبب هذا التجدد الذي لا ينتهي الا بانتهاء الحياة ، تواجه الأمة الاسلامية في كل زمن أنواع من الماملات والشركات والمعقودات والتصرفات ، لم ترد بأحكامها نصوص ، ولم يتناولها اجتهاد سابق ، فلا بد إذن من وجود أهل الاجتهاد المطلق في كل عصر ، ليستنبطوا لهذه الوقائع أحكامها ، ويسايروا بالتشريع والتفتين تطورات الأمم ، وحاجات الناس ، وبخاصة أن الاسلام هو خاتم الأديان ، وأنه دين البشر كله ، في كل زمن حتى تقوم الساعة ، فيجب أن يواجه حاجات كل قوم في كل زمن ، وأن يكون صالحاً لكل مكان وزمان .

ولا ننسى أن نضيف هنا أننا أمام اجماع من الفقهاء على أن من يستطيع الاجتهاد ،

وتوفرت فيه شروطه لا يجوز له تقليد غيره، وأن نصوص القرآن تنعى على المقلدين إهمالهم لمقولهم ، ومتابعتهم غيرهم ، كما تأمر بأعمال العقل ، وبالتفكير ، والتدبر ، والنظر

وأنه لمن الحجر على العقل أن يقيد قادر على الاجتهاد ، مستأهل له بأهدار عقله ، وقبول ما قاله غيره .
وهذا الذي أسلفناه هو حكم الاجتهاد المطلق .

أما الاجتهاد المقيد : وهو بذل الجهد للوصول الى حكم شرعي عملي من دليله التفصيلي ، ولكن مع التقيد في استنباط الحكم من دليله بأصول مجتهد معين ، وبطرق استنباطه ، ووجوه استدلاله ، فإن حكمه شرعاً يختلف باختلاف حال المقلد ، فهو واجب عليه إذا كان ممن يتولى القضاء ، أو يتصدى للافتاء بمذهب امامه ، وليس واجباً إذا لم يكن من هؤلاء .

والذي اقتضى وجوبه على القاضي والمفتي هو أن كلا منهما معرض بطبيعة عمله لأن تعرض عليه وقائع ليس فيها نص من امامه ، فما لم يكن عالماً بأصول المذهب ، وبالطرق التي ارتضاها امامه لاستنباط الأحكام من أدلتها ، وبالأحكام وعللها وأدلتها لم يستطع تطبيق هذه الأحكام على وجهها إذا كان قاضياً ، ولا الافتاء بها إذا استفتي .

ومع أن إيجاب الاجتهاد المقيد - لهذا السبب - على القاضي والمفتي هو الحكم الذي تتطلبه مصالح الناس ، ولا يستغني عنه إقرار المدل بينهم ، وهو الذي يكفل صحة ما يفتى به في إطار المذهب ، فقد اشتهر في كل مذهب أن أهل الاجتهاد فيه قد انقرض عصرهم ، وخلت الأرض منهم ، وأن كل مذهب يجب أن يتلقى من أئمتيه ، وقدامى المجتهدين فيه ، دون اضافة اليها .

٦ - هل كل مجتهد مصيب ؟

لقد أثبت في الفقرات السابقة أن الأمة الاسلامية مطالبة على سبيل الوجوب بأن يكون فيها من يستطيع الاجتهاد بنوعيه المطلق والمقيد ، ومن يحسن استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية ، ورأينا كيف تحتم الحياة بطبيعتها المتطورة هذا ، وكيف تقتضيه صلاحية الشريعة الاسلامية لكل زمان ومكان ، بوصفها الشريعة العامة الدائمة ، ونحن الآن ننظر في تلك الأحكام التي يوصل الاجتهاد اليها ، من حيث احتمالها للصواب والخطأ ، أو كونها كلها صواباً .

وقد انقسم فقهاء المسلمين في هذه القضية الى فريقين ، يرى أحدهما : أن الأحكام المجتهد فيها تحتمل الخطأ كما تحتمل الصواب ، إذ هي أحكام ظنية لا سبيل الى القطع بكونها كلها صواباً ، ما دامت مبنية على أدلة ظنية .

ويرى الفريق الآخر : أن هذه الأحكام صواب كلها ، وإن اختلفت في المسألة الواحدة بتعدد المجتهدين فيها .

وقبل أن نعرض لأدلة كل من الفريقين على ما ذهب اليه ، نحب أن نبين الأساس الذي انبنى عليه الخلاف هنا ، ونعني به وحدة الحكم الشرعي أو تعدده عند الله تعالى

في الموضوع الواحد ، فقد ذهب فريق من العلماء الى أن كل مسألة فله فيها حكم واحد ، هو وحده الصواب ، وما عداه خطأ ، وذهب فريق آخر منهم الى أن الحكم الشرعي في كل مسألة يصح الاجتهاد فيها هو ما انتهى اليه المجتهد باجتهاده ، فكل حكم انبنى على اجتهاد صحيح في مسألة الاجتهاد هو حكم الله في هذه المسألة ، وقد يكون هذا الحكم واحدا اذا انفرد المجتهد ، وقد يتعدد اذا تعدد المجتهدون ، دون أن يغل هذا بصوابه .

ففي عدة المطلقة من ذوات الحيض يختلف الأنمة في اعتبار الاقراء الثلاثة ثلاثة اطهار ، او ثلاثة حيضات ، وفي زواج البكر الكبيرة يختلفون في ثبوت الولاية عليها وعدم ثبوتها ، وفي مسح الرأس في الوضوء يختلفون في المقدار الذي يجب أن يمسح ، اكل الرأس هو ، أم جزء منه مطلق ؟ أم محدد بالربع ؟ وهكذا .

وأعود الى أصل القضية لأدرس المذهبين ، وأدلة كل منهما ، وأبين ان شاء الله ما اختاره من بينهما .

فاما الفريق الذي قال بان كل مجتهد معيب ، بناء على أن الحق في الموضوع الواحد يتعدد ، فقد ذكر الأمدى أنهم : القاضي أبوبكر ، وأبو هذيل ، والجبائي وابنه ، ثم أورد لهم حججا دعموا بها مذهبهم ، وهي حجج من الكتاب ، والسنة ، والاجماع ، والمعتول .

أما الكتاب فقولہ تعالى : « وداود وسليمان اذ يحكما في الحرث اذ نفشت فيه غنم القوم ، وكنا لحكمهم شاهدين ، ففهمناها سليمان ، وكلا آتينا حكما وعلما » (٧) فقد اختلف داود وسليمان في الحكم ووصفهما الله عز وجل مع هذا بأنه قد آتاهما حكما وعلما ، ولو كان أحدهما مخطئا لما استحق هذا الوصف .

وأما السنة فقولہ صلى الله عليه وسلم : (أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم) فقد جعل عليه الصلاة والسلام الاقتداء بكل واحد من الصحابة هدى ، مع اختلافهم في الأحكام ، ولو كان فيهم مخطيء لما كان الاقتداء به هدى .

وأما الاجماع : فهو اتفاق الصحابة على تسويغ خلاف بعضهم لبعض ، من غير تكبير منهم على ذلك ، ولو تصور الخطأ في الاجتهاد لما ساء ذلك من الصحابة ، كما لم يسوغوا ترك الانكار على مانعي الزكاة مثلا .

وأما المعتول ، فمن أوجه :

الاول : أنه لو كان الحق متميئا في الأحكام الاجتهادية لنصب الله تعالى عليها دليلا قاطعا دفعا للشك والاشكال وقطعا للحجة ، كما قال سبحانه : « رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل » (٨) ، لكنه لم يفعل ، فدل على أن الحق في هذه الأحكام ليس متميئا .

الثاني : أنه لو كان الحق في جهة واحدة لما ساغ لأحد من العامة تقليد أحد من العلماء إلا بعد الاجتهاد والتحري فيمن يقلده ، وليس الأمر كذلك . وحيث خير في التقليد دل على التساوي بين المجتهدين ، إذ لا يغير الشرع إلا في حالة التساوي .

الثالث : أنه لو كان الحق في جهة واحدة لوجب نقض كل حكم خالفه ، وحيث لم ينقض دل على التساوي .

الرابع : أن حصر الحق في جهة واحدة مما يفضي إلى الضيق والجرح ، وهو منفي بقوله تعالى : « وما جعل عليكم في الدين من حرج » (٩) ، وقوله : « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » (١٠) .

الخامس : أنه لو كان المجتهد مخطئاً لما كان مغفوراً له ، واللازم ممتنع .

وأما الفريق الذي قال : إن المصيب من بين المجتهدين واحد لأن الحق واحد لا يتمدد ، ولأن الله في كل واقعة حكماً من لم يصبه فهو مخطئ .

هذا الفريق هو جمهور العلماء ، وقد ردوا على الفريق الأول حججه ، واستدلوا لمذهبهم بحجج أقوى وهي أيضاً من الكتاب والسنة والاجماع والمقول .

فأما الكتاب : فدليلهم منه هو نفس الآية التي أوردها الفريق الآخر ، إذ هي تقرر أن الله عز وجل قد فهم سليمان وجه الحق في المسألة ، ولو كان داود هو أيضاً مصيباً لما كان لتخصيص سليمان بالتفهيم فائدة ، وليس في قوله عز وجل في وصف داود وسليمان - في نفس الآية - « وكلا آتينا حكماً وعلماً » ما يدل على أنه أوتي حكماً وعلماً فيما حكم به ، إذ هو نكرة في سياق الإثبات فهو عام ويمكن حمله على أنه أوتي حكماً وعلماً بمعرفة دلالات الأدلة على مدلولاتها ، وطرق الاستنباط ، فلا يبقى حجة في غيره .

وتتميز هذه الآية في دلالتها على وحدة الحق في كل مسألة آيات كريمة أخرى : منها قوله تعالى : « وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ، ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه » (١١) ، وقوله تعالى : « وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به » (١٢) .

وأما السنة : فنقله عليه الصلاة والسلام (إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران ، وإن أخطأ فله أجر واحد) (١٣) ، إذ هو صريح في انقسام الاجتهاد إلى خطأ وصواب ، أما الحديث الذي استدل به الفريق الآخر ، وهو قوله صلى الله عليه وسلم (أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم) (١٤) ، فإنه وإن كان عاماً في الأصحاب وفي الذين يقتدون بهم ، يحمل الاقتداء فيه - وهو غير عام - على الاقتداء في الرواية عن النبي عليه الصلاة والسلام ، لا في الرأي والاجتهاد .

وأما الاجماع : فهو اتفاق الصحابة على أن الحكم الذي يثبت بالاجتهاد يوصف بالخطأ كما يوصف بالصواب ، إذ هو يحتمل الأمرين ما دام مبنياً على الظن ، وهذا الاجماع تصوره أقوال صحت نسبتها إليهم من بينها ما روي عن أبي بكر رضي الله عنه : (أقول في الكلالة برأيي ، فإن يكن صواباً فمن الله ، وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان ، والله ورسوله منه بريئان) ، وما روي عن عمر رضي الله عنه أنه حكم بحكم فقال رجل حضره : (هذا والله

(- الحق) ، فقال عمر : (ان عمر لا يدري أنه أصاب الحق ، لكنه لم يأل جهداً) ، وما روي عنه أيضاً رضي الله عنه أنه قال لكاتبه : (اكتب هذا ما رأى عمر ، فان يكن خطأ فمعه ، وان يكن صواباً فمن الله) ، وما روي عنه كذلك من قوله في جواب المرأة التي ردت عليه نهيه عن المبالغة في المهر (أصابت امرأة ، وأخطأ عمر) ، وما روي عن علي رضي الله عنه ، أنه قال في المرأة التي استعصرتها عمر فاجهضت ما في بطنها ، وقد قال له عثمان وعبد الرحمن بن عوف : (انما أنت مؤدب ، لا نرى عليك شيئاً) ، (ان كانا قد اجتهدا فقد أخطأ ، وان لم يجتهدا فقد غشاك ، أرى عليك الدية) ، وما روي عن ابن مسعود أنه قال في المفوضة : (أقول فيها برأيي فان كان صواباً فمن الله ورسوله ، وان كان خطأ فمني ومن الشيطان . . .) الى كثير من الأحكام الاجتهادية التي خطأ فيها بعضهم بعضاً ، ولم ينكر بعضهم على بعض في الغلطية ، وهذا اجماع منهم على أن المجتهد قد يخطئ ، وقد يصيب ، وعلى أن الحق في الوقائع التي اختلفوا في أحكامها ليس الا واحداً .

أما اتفاقهم على تسويغ خلاف بعضهم لبعض دون نكير منهم ، فهو لا يعتبر اجماعاً منهم على تعدد الحق في المسألة الواحدة ، اذ القائلون بأن الحق واحد لا يمتنعون الاجتهاد خشية الخطأ فيه ، ولا يمتنعون العمل بما يؤدي اليه من أحكام خشية أن يكون بعضها خاطئاً ، فهم يوجبون الاجتهاد على أهله ، ويوجبون عليهم العمل بما يؤيدهم اليه اجتهادهم ، مع افتراض أنه قد يكون خطأ ، وهذا هو التفسير الصحيح لعدم انكار بعض الصحابة على بعض الاجتهاد مع وقوع الخلاف بينهم في الأحكام الاجتهادية .

فتسويغهم للخلاف ليس اذن دليلاً على أن كل رأي من الآراء المختلفة في المسألة الواحدة حق ، وبخاصة أن الأقوال المروية عنهم ، والوقائع التي اختلفت أحكامهم الاجتهادية فيها تصرح بأن الاجتهاد يحتمل الصواب والخطأ ، وأن الحق واحد في كل مسألة . وما عداه فخطأ .

واما المعقول فمن أوجه :

الأول : أن المجتهد مكلف بالاجتهاد ، واختلاف المجتهدين واقع لا ينكر ، والأحكام الاجتهادية حين تختلف في المسألة الواحدة بين المجتهدين لا تغلو من أحوال ثلاثة : اما أن يستند كل منها الى دليل ، أو لا يستند أي واحد منها الى دليل ، أو يكون لأحدها دليل ولا دليل لسايرها .

وفي الحالة الأولى قد يرجح أحد الدليلين أو الأدلة فيكون الحكم المبني عليه هو الحق وحده ، وقد يتساويان أو تتساوى الأدلة فالواجب هو التوقف أو التخير ، أما الحالة الثانية : فالأحكام كلها خطأ فيها لخلوها عن الدليل ، وأما الحالة الثالثة فالحق فيها مع صاحب الدليل ، وغيره مخطئ .

الثاني : أن القول بتصويب المجتهدين عند اختلافهم يفضي الى محال ، فهو محال ، ذلك أنهم يختلفون بالنفي والاثبات ، وبالحل والحرمة في المسألة الواحدة ، والقول بتصويبهم يؤدي الى الجمع بين النقيضين ، وهو محال ، فما يفضي اليه محال مثله .

الثالث : أن الأمة مجمعة على تجويز المناظرة بين المجتهدين ، ولو كان كل واحد منهم مصيباً فيما ذهب اليه لم يكن للمناظرة معنى ولا فائدة ، وذلك لأن كل واحد منهم يمتدح أن ما صار اليه مخالفة حق ، وأنه مصيب فيه ، والمناظرة اما لمعرفة أن ما صار اليه خصمه صواب ، أو لرده عنه ، فان كان الأول ففيه تحصيل حاصل ، وان كان الثاني فقصده كل واحد منهما لرد صاحبه عما هو عليه مع اعتقاده أنه صواب يكون حراماً ، والأمة لا تجمع على جواز أمر هو في بعض حالاته تحصيل حاصل ، وفي بعض حالاته حرام .

الرابع : أن المجتهد في حال اجتهاده طالب ، فلا بد أن يكون له مطلوب متقدم على اجتهاده ، وهذا يقتضي أن يكون مطلوبه متميماً في نفسه ، وهو الحكم الصواب دون غيره .

الخامس : أنه لو صح تصويب كل مجتهد لوجب عند الاختلاف في الطهارة والنجاسة الحكم بصحة اقتداء كل واحد من المجتهدين بالآخر لاعتقاده صحة ما ذهب اليه مما خالفه فيه ، وهو باطل .

السادس : أن القول بتصويب كل اجتهاد يلزم منه أمور ممتنعة ، فيمتنع ، من هذه الأمور أنه اذا تزوج شافعي بحنفية مثلاً وكانا مجتهدين ثم قال لهما : (أنت بائن) جازت للزوج المراجعة بحسب ما يمتدحه ، وحرم على الزوجة تسليم نفسها له بحسب ما تمتدحه ، وهذه المنازعة لا سبيل الى رفعها شرعاً . ومنها أنه اذا عقد واحد على امرأة بغير ولي ، وعقد عليها آخر بعده بولي ، لزم من صحة المذهبين حل الزوجة للزوجين ، وهو محال . ومنها أن العامي اذا استفتى مجتهدين واختلفا في الحكم ، فاما أن يعمل بقولهما ، وهو محال ، أو بقول أحدهما ولا أولوية ، أو يتخير فلا يعمل ، وكلها فروض ممتنعة .

وقد رد هذا الفريق شبه الفريق الآخر من حيث الاستدلال بالمعقول بما ألخصه فيما يأتي :

فقالوا في رد الشبهة الأولى : أنها مبنية على وجوب رعاية الحكمة في أعمال الله تعالى وهو باطل .

وقالوا في رد الشبهة الثانية : أن العامي انما خير في تقليد من شاء من المجتهدين لأنه لا يقدر على معرفة الأعلام ، لا لأنهم جميعاً قد أصابوا الحق فيما أفتوه به ، ويشهد لهذا أنهم أوجبوا عليه تقليد الأعلام اذا قدر على معرفته ، ولو باخبار العلماء .

وقالوا في رد الشبهة الثالثة : أنه انما امتنع نقض ما خالف الصواب لعدم معرفته ، لا لكونه صواباً .

وقالوا في رد الشبهة الرابعة : أن العرج انما يلزم من تعيين الحق لو وجب على المجتهدين اتباعه قطعاً ، أما اذا كان ذلك مفوضاً الى غلبة الظنون والاجتهادات فلا . ثم انه يرد عليهم ما اذا كان في المسألة نص أو اجماع فان الحكم يكون فيها معيناً ، وان لزم منه العرج .

وقالوا في رد الشبهة الخامسة : أن ضابط العلم يكون المجتهد مغفوراً له ليس هو صواب ما أداه إليه اجتهاده ، ولكنه استفراغ جهده كله في البحث والنظر ، وقد وقع فترتب الغفران عليه .

وهكذا يتضح أن الحق مع الجمهور القائلين بأن المجتهد قد يخطئ ويصيب ، وإن كان كل مجتهد ملزماً بأن يعمل بما أداه إليه اجتهاده ، ولا يجوز له تقليد مجتهد آخر .

٧ - هل ينقض الاجتهاد باجتهاد آخر

ما دمتنا قد انتهينا إلى أن المجتهد يخطئ ويصيب ، فقد أصبح لزاماً علينا أن ننظر في الاجتهاد من حيث قبوله أو عدم قبوله للنقض باجتهاد آخر ، وقد قال علماء الأصول أنه لا يتصور أن يكون للمجتهد الواحد ، في الوقت الواحد ، في الواقعة الواحدة قولان متناقضان . فلا يمكن أن يرى المجتهد أن الخلع فسخ للزواج لا ينقص عدد الطلقات ، وأن يرى في الوقت نفسه أنه طلاق ينقص عددهما ، ولا يمكن أن يرى المجتهد أن عدة المطلقة من ذوات الحيض ثلاث حيضات ، وهو في الوقت نفسه يرى أنها ثلاثة أطهار وهكذا .

وانما يتصور ، ويمثل ، ويمكن - وقد وقع فعلاً - أن يصل المجتهد إلى حكم في واقعة باجتهاده ، ثم يصل في الواقعة نفسها إلى حكم آخر ، نتيجة لاجتهاد يقوم به فيما بعد . كالذي روي عن أبي يوسف رضي الله عنه في الوقف ، فقد كان يرى أنه غير لازم ، ثم لقي الإمام مالك بن أنس عندما حج وسمع منه ما ورد في الوقف ، ورأى أوقاف الصحابة والتابعين ، فرجع عن رأيه الأول ، وقال بلزوم الوقف .

وكالذي روي عن الإمام الشافعي من أنه عندما هبط أرض مصر عدل عن بعض الأحكام التي كان قد وصل إليها باجتهاده في بغداد ، لما رأى من أحوال البيئة في مصر ، ولما سمع من علمائها

وعندما يحدث هذا ، فيجتهد فقيه في مسألة ، ويصل إلى حكم فيها ، ثم يمد النظر فيها ، فيصل إلى حكم مخالف للحكم الأول ، فإن عليه أن يعمل بما أداه إليه اجتهاده الثاني ، وينتقض بهذا اجتهاده الأول ، إذ الحكم في غالب ظنه هو ما أداه إليه اجتهاده الأخير ، ودليل هذا الحكم هو في غالب ظنه الدليل الراجح ، ولا مكان للمرجوح - حكماً ودليلاً - إلى جانب الراجح .

وبهذا الحكم يجب عليه أن يفتي إذا استفتي ، ولو كان قد أفتى قبل ذلك بما أداه إليه اجتهاده الأول .

فإن كان حاكماً ، وكان قد حكم بما أداه إليه اجتهاده الأول ، فليس له أن ينقض حكمه في هذه الواقعة ، وإن تبين له خطأ هذا الحكم ، لأنه حين صدر كان مبنياً على دليل راجح في نظره ، لأنه قد ترتب عليه آثاره ، ولأنه لو نقضه لما استقر قضاء ، ولما تحقق الفصل في خصومة ، لكنه إذا عرضت عليه واقعة مماثلة ، يجب عليه أن يحكم فيها بما أداه إليه اجتهاده الثاني ، ولا يتقيد بالحكم السابق الذي ظهر له خطأ اجتهاده فيه .

وكما لا ينقض الحكم المبني على اجتهاد باجتهاد آخر لنفس المجتهد ، لا ينقض باجتهاد لغيره ، بل هذا أولى ألا ينقض به ، اذ الحكمان الاجتهاديان الصادران عن مجتهدين في مرتبة واحدة ، فليس أحدهما أولى من الآخر ، وليس الصواب متميماً في أحدهما دون الآخر ، والأمر ليس كذلك في الحكمين الاجتهاديين الصادران عن مجتهد واحد ، في واقعيتين متماثلتين ، فان آخرهما هو الصحيح ، وهو الذي يجب أن يعمل به .

وقد روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه عرضت عليه في خلافته قضية ميراث، توفيت فيها الزوجة عن زوجها ، وأما ، وأخوها لأمها ، وأخوها الشقيقين ، فقضى للزوج بالنصف فرضاً ، وللأم بالسدس فرضاً ، وللأخوين لأم بالثلث فرضاً ، وللأخوين الشقيقين بالباقي تمصيباً ، فلم يحصل الشقيقان على شيء من التركة ، لأنهما لم يبق لهما شيء بعد نصيب ذوي الفروض ، ثم عرضت عليه بعد عدة سنين قضية ميراث مماثلة ، فأراد أن يحكم فيها بمثل ما حكم في سابقتها ، ولمح أحد الشقيقين هذا فقال له : (هب أبانا حجراً ملقى في اليم ، أليست أمنا واحدة ؟) وإذا عمر رضي الله عنه تتغير نظرتة الى المسألة ، فيقضي بالثلث للأخوين لأم والأخوين الشقيقين فرضاً ، على أن يتقاسموه فيما بينهم بالسوية ، باعتبارهم جميعاً أخوة لأم ، وقيل له : انك قد قضيت من قبل في مثل هذه الواقعة بخلاف ما قضيت به الآن فقال رضي الله عنه : ذاك على ما قضينا ، وهذا على ما نقضي ...

ويعني هذا - كما هو واضح - أن كلا الحكمين نافذ ، لأنه بني على اجتهاد صحيح .

نعم نصح رضي الله عنه أبا موسى الأشعري في كتابه اليه - وهو معروف مشهور - قائلاً له : (ولا يملك قضاء قضيت به ، وراجعت نفسك أن ترجع الى الحق ، فان الرجوع الى الحق خير من التماذي في لباطل) ، وقد توهم هذه النصيحة أن على المجتهد نقض حكمه المبني على اجتهاده ، اذا ظهر له - باجتهاد آخر - أن الحق بخلافه ، لكن هذا ليس مراده ، وانما أراد - رضي الله عنه - أن يقضي في المستقبل بما اطمأن الى أنه الحق غير متقيّد بما سبق أن حكم به ...

ولا يعني هذا عدم نقض الحكم المبني على اجتهاد اذا ظهر أنه مخالف لدليل شرعي قطعي ، كالنص الصريح ، والاجماع ، وان كان هذا خارجاً عن موضوعنا ، لأننا انما نبحث في علاقة الاجتهاد بالاجتهاد ، عند ما يسوغ النظر ، وينبغي الحكم عليه .

وهذا اجتهاد ظهر بطلانه ، لأنه في مسألة لا مجال للاجتهاد فيها .

٨ - هل يتجزأ الاجتهاد ؟

لقد أشرت في مقدمة بحثي أن للاجتهاد مؤهلات يجب أن تتوافر في الفقيه ، وأنه لا يعتبر أهلاً للاجتهاد من لم تتوافر له هذه المؤهلات ، وأريد الآن أن أبحث في الاجتهاد من حيث قبوله أو عدم قبوله للتجزؤ .

ولكي يتضح موضوع البحث نفرض أن عالماً جمع الآيات التي تتناول موضوع الطلاق في القرآن الكريم ، والأحاديث التي تتناول نفس الموضوع في السنة النبوية الشريفة ،

والفتاوى التي صدرت في الطلاق من مجتهدى الصحابة والتابعين وسائر المجتهدين من بعدهم ، ثم درس ذلك كله حق دراسته ، وعرف جميع أحكام الطلاق ومآخذها وعللها ، وحكمها ، فهل يجوز له أن يجتهد في هذا الموضوع وحده ؟ أم يجب لجواز اجتهاده أن يكون بهذه المكانة من العلم في جميع موضوعات الفقه وأبوابه ؟

اختلف علماء الأصول في هذا الموضوع .

فذهب طائفة منهم الى أن من استأهل للاجتهاد في باب يجوز له الاجتهاد فيه ، ولو لم يكن أهلاً للاجتهاد في غيره ، وهؤلاء هم المجيزون لتجزؤ الاجتهاد ، وهم يستدلون لمذهبهم بدليلين :

الدليل الأول : أنه قد تناح للعالم فرصة للمناية ببعض أبواب الفقه ، والاحاطة بمآخذ أحكامه ، ومعرفة عللها ، بحيث يتحقق له مناط الاجتهاد فيه ، ومتى تحقق مناط الاجتهاد في باب جاز الاجتهاد فيه .

الدليل الثاني : أنه لو لم يتجزأ الاجتهاد ، للزم أن يكون كل مجتهد عالماً بجواب كل سؤال عن أية واقعة ، مع أن كثيراً من المجتهدين سئلوا عن وقائع عدة فقالوا في بعضها لا ندري ، وقد روي عن الامام مالك رضي الله عنه أنه سئل عن أربعين مسألة ، فأجاب عن أربع منها ، وقال في الست والثلاثين الباقية : لا أدري .

وذهبت طائفة أخرى من الأصوليين الى أن من استأهل للاجتهاد في باب لا يجوز له الاجتهاد فيه ، فإن الاجتهاد لا يجوز الا ممن استأهل له في جميع أبواب الفقه ، وهؤلاء هم القائلون بعدم تجزؤ الاجتهاد ، وهم يبنون مذهبهم هذا على دليلين :

الدليل الأول : أن أدلة الأحكام الشرعية في أبواب الفقه المختلفة هي كتلة واحدة متماسكة ، يفسر بعضها بعضاً ، ويخصص بعضها بعضاً ، فلا بد من الاحاطة بهاجمياً ، وربما اهتدى العالم الى حكم في البيع بمآخذ حكم آخر في الاجارة ، أو الوصية ، أو الهبة . أو كما يقول الشوكاني : (المسألة في فرع من الفقه ربما كان أصلها في فرع آخر منه ، فلا يمكن أن يمد الانسان قد توافرت فيه وسائل الاجتهاد اذا احاط بأدلة باب ، ومآخذ أحكامه ، دون بقية الأبواب) .

الدليل الثاني : أن الاجتهاد ملكة راسخة في نفس المجتهد ، يقتدر بها على استنباط الأحكام ، للوقائع التي تعرض له ، أو يستفتى فيها ، وهذه الملكة انما تحصل له من الاحاطة بأدلة الأحكام ، ومآخذها ، وعللها ، فمن تهيات له هذه الملكة يستطيع الاجتهاد في كل باب ، ومن لم تهياً له لم يستطع الاجتهاد في شيء من الفقه قط ، كالشاعر يستطيع أن يقول الشعر في كل غرض اذا كانت له موهبة الشعر ، والاعجز عن قرضه تماماً ، وانما قال بعض المجتهدين لا ندري في بعض ما سئلوا عنه ، لأن بعض المسائل تتجاوزها وجهات نظر مختلفة ، فلا تمكن الفتوى بشيء منها الا بعد بحثها وتكوين رأي فيها .

والحق - فيما أرى والله أعلم - أن أهلية الاجتهاد لا تقبل التجزؤ ، أما الاجتهاد بالفعل فيقبله ، ذلك لأن أهلية الاجتهاد ملكة تقتضي في المتصف بها أن يكون محيطاً بجميع آيات الأحكام ، وأحاديث الأحكام ، وفتاوى المجتهدين ومأخذ كل حكم شرعي ، وعلته ، أما الاجتهاد بالذمّل فإنه يتجزأ ، بمعنى أن العالم الذي أحاط بالأحكام وأدلتها في جميع أبواب الفقه ، وتحققت له ملكته يجوز له أن يتخصص في الاجتهاد في باب أو أكثر دون سائر الأبواب ، لأن تخصصه لا يعني أكثر من أن يستثمر ملكته الاجتهادية في بعض أبواب الفقه ، دون بعضها الآخر . وهذا لا شيء فيه .

الدكتور ابراهيم سلقيني

□ الدكتور ابراهيم محمد سلقيني : عميد كلية الشريعة - جامعة دمشق .

□ من مؤلفاته : ١ - أصول الفقه الاسلامي للسنة الرابعة من كلية الحقوق . ٢ - الفقه الاسلامي الجزء الاول (العبادات) ٣ - الفقه الاسلامي الجزء الثاني (العبادات) . ٤ - تحقيق المراد في ان النهي يقتضي الفساد لمخالف العلاني . (دراسة وتحقيق) .



مركز تحقيقات كافيير علوم إسلامي

□ الهوامش :

- | | |
|--|--|
| <p>٨ - آية / ٦٥ / من سورة النساء .</p> <p>٩ - آية / ٧٨ / من سورة الحج .</p> <p>١٠ - آية / ١٨٥ / من سورة البقرة .</p> <p>١١ - آية / ٨٣ / من سورة النساء .</p> <p>١٢ - آية / ٧ / من سورة آل عمران .</p> <p>١٣ - رواه البخاري ومسلم .</p> <p>١٤ - رواه البيهقي ، وأسنده الديلمي عن ابن عباس .</p> | <p>١ - آية / ١١٦ / من سورة النحل .</p> <p>٢ - آية / ٧٩ / من سورة التوبة .</p> <p>٣ - آية / ١٢١ / من سورة الأنعام .</p> <p>٤ - آية / ٦ / من سورة المائدة .</p> <p>٥ - آية / ٢٢٨ / من سورة البقرة .</p> <p>٦ - آية / ١٢٢ / من سورة التوبة .</p> <p>٧ - آية / ٧٨ / من سورة الأنبياء .</p> |
|--|--|

جوانب لتبليغ والامامة والقضاء

في شخصية النبي عليه الصلاة والسلام

د. محمد سعيد رمضان البوطي

لا ريب فيه أن الشريعة الإسلامية ، إنما جاءت لإصلاح حياة الفرد
الإنساني وإسعاده . ولتنظيم المجتمعات الإنسانية وتعصيتها
بسياج الألفة والترابط .

فلا جرم أنها تشمل سائر الأحكام المتنوعة التي تفي بتحقيق هذين الهدفين.
بل أنك لتجد أثر هذين الهدفين بارزاً في انقسام مجموع الأحكام الشرعية
إلى قسمين :

قسم يعني بتربية الفرد وتنشئته نشأة سوية فيما يتعلق بقواه العقلية ، وملكاته
الوجدانية ونوازع الأخلاقية . وقسم آخر يعني بتنظيم بنيان المجتمع الإنساني السليم ،
بدءاً من إيجاد نسيج التعاون بين أفراد الناس وفئاتهم ، إلى ربطهم بالقضاء الذي يفصل في
خصوماتهم ويحرس ميزان العدل فيما بينهم ؛ ثم إلى إقامة مجالس الشورى التي يمهّد إليها
بحل مضلاتهم ؛ ثم إلى ربط ذلك كله بالقيادة الرشيدة التي لا بد منها ، والمتمثلة فيمن قد
نسميه الإمام الأعلى أو رئيس الدولة أو خليفة المسلمين .

ومما لا شك فيه ، أن كلا من القرآن والسنة (وهما المصدران الأساسيان لأحكام
هذه الشريعة) يتكفلان برسم المبادئ والسبل إلى تحقيق ذلك كله ، إذا طبق كل منهما على
وجهه السليم .

ومعنى ذلك أن السنة النبوية التي هي مجموع ما صح من أقوال النبي وأفعاله
واقراءاته ، تمكس كلا من الصورة النظرية والنموذج التطبيقي للمجتمع الإسلامي الذي
تتكفل الشريعة الإسلامية بتحقيقه .

فهو عليه الصلاة والسلام ، اذ يعلم الناس كيفية الصلاة ، يشرحها لهم على مرحلتين :
 اولهما : البيان القولي ، وذلك بتعليمه وارشاداته النظرية ، والثانية التطبيق العملي
 وذلك عندما يصلي امامهم فعلا ويلفت نظر الناس الى كيفية صلاته قائلا لهم : صلوا
 كما رأيتموني اصلي . وهو اذ يعلمهم مناسك الحج ، يسير بهم الى ذلك أيضاً خلال مرحلتين :
 اولهما البيان القولي والثانية السلوك التطبيقي ، منبهاً الناس الى كيفية حجه ،
 قائلا لهم : خذوا عني مناسككم .

وهو اذ يعلمهم أصول القصد في العبادات ، وسبل التنسيق بينها وبين حقوق الانسان ،
 يشرح لهم ذلك بأقواله ووصاياه النظرية أولاً ، ثم يتجه الى تطبيق تلك الأقوال
 والوصايا عملياً ، وينبه الناس ، من خلال ذلك الى ضرورة التأسي به قائلا : أما والله
 اني أخشاكم لله ، وأتقاكم له . ولكني أصوم وأفطر وأصلي ، وأرقد ، وأتزوج النساء .
 فمن رغب عن سنتي فليس مني « (١) وواضح ان المراد بالسنة هنا السنة العملية .
 ومثل ذلك سائر أحكام الشريعة الاسلامية ، سواء منها ما يتعلق باصلاح الفرد ،
 وما يتكفل بتنظيم المجتمع . فلقد بلغ رسول الله أصحابه وعلمهم ذلك كله ، أولاً على
 صعيد البيان القولي ، ثم أراهم كيفية تنفيذها على الصعيد العملي .

وانما يعني في هذا البحث أن نقف عند أهم الأحكام المتعلقة بتنظيم المجتمع الاسلامي
 واشادة بنيانه ، وكيف أنه ﷺ كان يبينها عن طريق الممارسة والسلوك . فلسوف نتنبه في
 أعقاب ذلك الى أمور هامة توضح لنا السبيل الأمثل الى تطبيق سنة النبي عليه الصلاة
 والسلام ، وتحذرننا من فهم خاطيء يتصور أصحابه أن التطبيق الحرفي دائماً لسائر أقواله
 والتأسي الآلي بسائر بأفعاله ، هو الاتباع المطلوب لسنته عليه الصلاة والسلام .

احكام الامامة والقضاء دعامتان أساسيتان في المجتمع الاسلامي

ان من أهم الأحكام التشريعية المتكفلة بإقامة المجتمع الاسلامي وتنظيمه ، تلك التي
 قضى الله تعالى بأن يمارسها الأئمة والحكام ، ليسوسوا بها شعوبهم ، ويضمنوا بها سلامة
 مجتمعاتهم وأمن أوطانهم ، وليحرصوا بها صرح العقائد والأخلاق ، كي لا يطوف بها
 خطر أو يتسلل اليها كيد . . . وانما سبيل بيانها لهم بالممارسة والتطبيق أن يوحى الى
 رسوله ﷺ بتأسيس أول مجتمع اسلامي سليم للناس ، بعد فوضى الجاهلية في الجزيرة
 العربية وطفيان الحكام فيما حولها من البلاد الأخرى ، ثم يلزمه بأن يتولى سلطة الامامة
 والقيادة العليا فيه ، ليريه من خلال ممارسته لهذه السلطة كيف ينهض الحاكم الأعلى في
 أمته بتنفيذ الأوامر الالهية التي عهد اليه برعايتها وتطبيقها فيما بينهم على أتم وجه ،
 وكيف يراعي الحكمة والسياسة الشرعية في معالجة ما قد ينجم من مشكلات داخل مجتمعه
 أو ما قد يقبل اليه من ذلك ، من خارجه .

وان من أهم الأحكام المتكفلة بتنظيم هذا المجتمع أيضاً ، تلك التي تتعلق بالقضاء
 وأصوله وآدابه ، وتضمن سبيل الوصول بالمتخاصمين الى الحق والعدل . وانما سبيل
 ذلك أن يشرحها لهم رسول الله ﷺ بالممارسة والتطبيق بعد أن يوضحها لهم بتعليماته

واحاديثه القولية الكثيرة • وانما يتحقق ذلك بان يتولى امامهم سلطة القضاء ويجري احكامها من خلال وقائع حية ومشكلات قائمة ، يحلها لهم عن طريق الرجوع بها الى اوامر الله تعالى واحكامه •

فمن هنا كان رسول الله ﷺ (وهو يريهم من نفسه القدوة الصالحة طبقاً لما أمر به الله تعالى) يجمع الى جانب تبليغه احكام الله تعالى وأوامره الى الناس كافة ، كلا من سلطتي الامامة الكبرى والقضاء •

نعم ، ان السنوات الثلاث عشرة التي أمضاها عليه الصلاة والسلام في مكة ، يبلغ فيها الناس جذور الشريعة الاسلامية ، ويبصرهم بأصولها الاعتقادية فقط ، انما كانت سنوات تأسيس ، فلم يكن للاسلام خلالها مجتمع ولم تكن له دولة • لذا فقد كان النبي ﷺ طوال تلك الحقبة مجرد مبلغ عن الله عز وجل ، يبلغهم جوهر المبادئ والتعليمات الأساسية ، ويلقى بها أحاد الناس معلماً ومرشداً وناصحاً •

فلما هاجر مع أصحابه الى المدينة المنورة واستقر به المقام فيها ، ودخل أهلها الاسلام واصطبغوا بأصوله ومبادئه الأساسية الكبرى ، تكونت بذلك أول دار للاسلام بعد بعثته عليه الصلاة والسلام وتهيأت لتطبيق نظم الاجتماعية عليها • فاستكتب عليه الصلاة والسلام أصحابه (الوثيقة) التي تضمنت تنظيم علاقات المسلمين بعضهم مع بعض ، وعلاقاتهم مع من يسكنونهم ويجاورونهم من اليهود • كما تضمنت الالتزام بالأصول العامة للنفقات المالية والسبيل التي شرعها الله الى حل كل ما قد يحدث بين الناس من خصومات واشتجار ، كما تضمنت مسؤولية النبي عليه الصلاة والسلام عن رعاية الأمن والطمأنينة ، وعن تطبيق سائر الأحكام الالهية الكفيلة بتحقيق ذلك كله ، وأوضحت واجب المسلمين في اتباع أوامره والانقياد لحكمه •

وتحل هذه الوثيقة محل ما يسمى اليوم بالدستور • وهي تتألف مما يقارب تسمين بندا ، صيغت كأحدث ما يمكن أن يصاغ دستور من أحدث الدساتير المصرية اليوم • تبدأ هذه البنود بقوله عليه الصلاة والسلام :

« المسلمون من قريش ويثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم ، أمة واحدة من دون الناس » (٢) وتختتم بقوله :

« من خرج من المدينة آمن ، ومن قعد آمن ، الا من ظلم واثم ، وان الله على اصدق ما في الصحيفة وأبره ، وان الله جار لمن بر واتقى » (٣) •

لقد كانت هذه الوثيقة اذن ، ايذاناً بقيام أول دولة اسلامية في المدينة المنورة ، بعد فترة من الرسل ، ذات مقومات كاملة لحقيقة الدولة • فمن الذي يتولى رئاستها ؟ ومن الذي تكون اليه السلطة القضائية فيها ؟

من البداهة بمكان ، أن دولة رسول الله ﷺ أشرف على انشائها ، لا بد أن يكون هو رئيسها ، ولا بد أن يكون هو صاحب السلطة القضائية فيها •

جمعه عليه الصلاة والسلام بين رئاسة الدولة وسلطة القضاء

وهكذا فقد كان لا بد أن يجمع النبي ﷺ بين رئاسة الدولة وسلطة القضاء ، التي جانب مهمة الابلاغ عن الله عز وجل لسائر الشرائع والأحكام . وما كانت بيعة العقبة وبيعة الفتح الا عقداً لهذه الرئاسة حسب القواعد والأصول الشرعية الثابتة ، والا فان الدخول في الاسلام لا يحتاج الى أكثر من التشهد بشهادة الاسلام عن طوعية وصدق .

غير أن كلا من مهمة القضاء والادارة العليا للدولة ، اللتين عهد بهما الى رسول الله ﷺ ، إنما يتفرع عن كونه رسولا مبلغا عن الله عز وجل . اذ هو لم يؤسس الدولة على النهج الذي أسسها عليه ، ولم يقض بين الناس طبقا للموازين التي كلف بإقامتها ، الا تنفيذاً للرسالة التي أوحى الله بها اليه وكلفه بإبلاغها والزام الناس بها .

ومن المعلوم أن هذه الجوانب الثلاثة ظلت قائمة مع استمرار الدولة الاسلامية وعلى تماقب الأزمنة والمصور ، ينهض بكل منها رجال أكفاء . ولم يكن قيامهم بأعبائها ، في الحقيقة ، أكثر من القيام بأعباء الخلافة عن النبي ﷺ ، وأداء ما كان منصرفاً الى أدائه على أحسن وجه ممكن .

فأول هذه الجوانب يسمى الامامة أو الخلافة ، وثانيها يسمى القضاء ، وثالثها يسمى الفتوى .

وسنجد الآن أنه لا فرق بين رسول الله عليه الصلاة والسلام وخلفائه من بعد ، في النهوض بكل من واجب الامامة والقضاء . أما منصب الفتوى فيختلف عن منصب النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك . وهذا الاختلاف محصور في أنه عليه الصلاة والسلام إنما كان يتلقى الفتاوى من ربه وحياً ، ثم يبلغها الى الناس حكماً الهياً نافذاً : أما المفتون من بعده ، فانما يأخذون ما تركه لهم رسول الله مشبثاً في القرآن والسنة ، لا يزيدون عليه ولا ينقصون منه . ثم يبلغونه الناس كما كان يفعل رسول الله ﷺ .

فإن عرض لهم أمر لم يجدوه في قرآن ولا سنة ، ألحقوه بأشبه ما قد يكون له من نظائر ثابتة في أحد هذين المصدرين ، اقتداءً بهديه ﷺ في ذلك . اذ كان يأمر أصحابه بقياس الأمور على مشبهاتها ، كلما أعوزهم الدليل المباشر من الكتاب والسنة . ومن أبرز وصاياه في ذلك ، قوله لمعاذ بن جبل ، وقد أرسله مفتياً الى اليمن :

بماذا تقضي ؟ قال : بكتاب الله ، قال : فإن لم تجد ؟ قال : فبسنة رسول الله . قال : فإن لم تجد ؟ قال : أقيس الأمور بمشبهاتها . فقال : الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله (٤) .

أبرز مظاهر الفرق بين أحكام التبليغ والامامة والقضاء

لقد تبين لنا من هذا الذي أوضحناه ، أن سنة النبي ﷺ (وهي مجموعة أقواله وأفعاله وقراراته) اتجهت في طريق دلالتها على الأحكام ، ثلاثة اتجاهات متميزة ، وأن كل اتجاه

منها ركز على طائفة معينة من الأحكام • وهي في مجموعها ، تلك التي انعكست عن تبليغاته .
وعن أفضيته ، وعن سياسته في الحكم •

ومعنى هذا ، أن جملة الأحكام التي جاءت بها الشريعة الإسلامية ، تتفرع الى هذه الأنواع الثلاثة فما هي طبيعة كل من هذه الأنواع ؟ وما هو أبرز الفوارق والمميزات التي تفصل كلا منها عن الآخر ، بحيث يسهل أن يمهّد بكل نوع منها الى القائم بشأنه والمكلف برعايته ، بعد رسول الله ﷺ ، دون أن يلتبس شيء منه بالأنواع الأخرى ؟

أولا - الأحكام التبليغية :

هي في الجملة ، سائر تلك الأحكام التي خاطب الله بها آحاد الناس ، دون أن تتوقف صعة تنفيذها على وساطة حاكم أو قضاء • وهي تهدف في مجموعها الى تربية الأفراد واصلاح حالهم المتعلقة بمفائسهم ومعادهم • فمن ذلك أنواع المبادات كالصلاة والصوم والحج والزكاة والأذكار والقربات المختلفة ، وسائر أحكام الحلال والحرام المتعلقة بنظام الأسرة وآدابها ، وآداب المعاش والمعاملات ، وسائر المبادئ الأخلاقية التي جاء بها الاسلام •

ومن أبرز ما يختص به هذا النوع من الأحكام هاتان المزيّتان :

الأولى : أن تحمل المكلفين لمسؤولية النهوض بهذه الأحكام ، لا يتوقف على أكثر من معرفتهم لها عن طريق الرسول عليه الصلاة والسلام ، أو عن طريق من يبلغ عنه • أي فهي لا تتوقف على حكم قاض ، ولا على إمرامام من أئمة المسلمين • حتى أن معرفتها الداعية الى التطبيق والتنفيذ قد تتم بوساطة آحاد الناس أو عامتهم •

الثانية : أن أداة تبليغ هذه الأحكام هي الاخبار عن الله عز وجل ، اعتماداً على ما يجده المخبر (رسولاً كان أم مفتياً) من الأدلة على حكم الله في ذلك • لذا يصدق عليها ما قد يصدق على الخبر من احتمال المطابقة للواقع أو عدم مطابقته له • بل نقول : يصدق عليها من حيث هي (أي بقطع النظر عن القائل) الصدق والكذب ، كما هو معروف ومقرر في قواعد اللغة العربية •

ومن الأمثلة التي تبرز معنى الاخبار في الأحكام التبليغية ، ما رواه ابن جرير وغيره عن أبي المالية أن خولة جاءت تشكو الى رسول الله ﷺ أن زوجها قال لها منضبا : أنت علي كظهر أمي ، وتسأله عن حكم ذلك • فقال لها عليه الصلاة والسلام : ما أعلمك الا قد حرمت عليه • فجعلت تجادله وتقول له : انه لم يرد بذلك طلاقاً • فيقول لها النبي عليه الصلاة والسلام : ما أراك الا قد حرمت عليه • فجعلت تقول : الى الله أشكو أمري • فما هو الا أن نزل الوحي على رسول الله ﷺ ، بصدر سورة المجادلة : « قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي الى الله والله يسمع تحاوركما ان الله سميع بصير » الى قوله عز وجل : « والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقية من قبل أن يتماسا ذلكم توعظون به والله بما تعملون خبير » الايات • • • وعندئذ أفشى النبي ﷺ

بأن ما قاله زوج خولة لها ظهار وليس طلاقاً ، وأمر زوجها أن يكفّر قبل أن يتماساً طبقاً لما أمر الله عز وجل .

فإنك لتري أن ما أفتى به النبي عليه الصلاة والسلام في أول الأمر لم يكن الا اخباراً مستنداً الى مبلغ علمه في ذلك . فلما أنزل الله في أمرها ما أنزل ، تبين أن ما أخبر به النبي عليه الصلاة والسلام لم يكن هو المطابق لحكم الله عز وجل في تلك الواقعة . ولذلك عدل النبي ﷺ اليه .

غير أن هذا المثال من شأنه أن يثير تساؤلاً عن الحكمة في خفاء الحكم الصحيح عن النبي عليه الصلاة والسلام ، مع أنه نبي مؤيد بالوحي ! . . . وسنشرح الاجابة عليه عند مناسبتها في هذا البحث ان شاء الله مع بيان الحكمة من ذلك .

ثم الملاحظ أن هذا النوع من الأحكام ، يمثل الغالبية العظمى من أحكام الشريعة الاسلامية بل هو يمثل في الحقيقة القاعدة الأساسية الكبرى التي ينهض عليها كل من النوعين الآخرين كما سنجد .

ثانياً - أحكام القضاء :

وهي تلك التي يتم ابرامها بين المتخاصمين ، طبقاً لما يظهر من الموجبات وقرائن الأحوال ، والبيّنات والحجج . ولا يتم تلقي هذه الأحكام تبليفاً عن الله عز وجل ان كان المبلغ هو النبي عليه الصلاة والسلام ، ولأعن النبي أو النصوص الشرعية فيما لو تصورنا أن المبلغ هو المفتي . وإنما يصدرها قرارات انشائية من قد عهد اليه بالسلطة القضائية بين الناس وخول أمر النظر بين المتخاصمين بناء على ما تقتضيه موازين الحجج والبيّنات التي رسمها الشارع الحكيم على وجه الاعلام والتبليغ ، وذلك اقامة لموازين العدل وحماية لحقوق الناس أن تتزاحم فيقضي عليها التنافس أو التسابق ، ويأكل القوي الضيف .

ومن امثلة هذه الأحكام ، فسخ الانكحة والعقود عندما تتحقق اسباب ذلك ، والتطليق بالاعسار ، وتحديد النفقة الواجبة ، والحجر على السفهاء والغارمين ، والتمليك بموجب حق الشفعة ، والزام الذم بحقوق الآخرين عند ثبوت البيّنات على ذلك . . الخ .

ومن أبرز ما يتميز به هذا النوع الثاني من الأحكام الخصائص التالية :

الخاصة الاولى : أن أحكام القضاء تثبت انشاء لا اخباراً . ومن ثم فإنها لا تخضع لما يخضع له الحكم التبليغي من احتمالات الصدق والكذب ، بل حتى الخطأ والصواب أيضاً ان لوحظت آثار الأحكام القضائية في دار الدنيا . فالشأن فيها كالألفاظ العقود التي ينشئها المتماقدان والطلاق الذي يتلفظ به الزوج ، فهي ألفاظ انشائية لا تخضع لوصف الصدق أو الكذب أو الصحة والخطأ .

نعم لا بد أن تعتمد هذه الأحكام الانشائية على مستندات من الأحكام التبليغية التي ثبتت اخباراً عن الله عز وجل ، كوجوب الشاهدين في القضايا المالية ، وكمطالبة المدعي

این صفحه در اصل مجلد ناقص بوده است

مرکز تحقیقات و پژوهش علوم اسلامی

این صفحه در اصل مجلد ناقص بوده است

مرکز تحقیقات و پژوهش علوم اسلامی

این صفحه در اصل مجلد ناقص بوده است

مرکز تحقیقات و پژوهش علوم اسلامی

این صفحه در اصل مجلد ناقص بوده است

مرکز تحقیقات و پژوهش علوم اسلامی

این صفحه در اصل مجلد ناقص بوده است

مرکز تحقیقات و پژوهش علوم اسلامی

این صفحه در اصل مجلد ناقص بوده است

مرکز تحقیقات و پژوهش علوم اسلامی

وعلى هذا فان النبي عليه الصلاة والسلام يملك أن يقطع من الأموال العامة ويحرمها من يشاء ، كما يملك أن يستورد من السلع والبضائع ما يشاء وأن يمنع منها ما يشاء ، ما دام يتبع في ذلك ميزان المصلحة والعدل بين شتى فئات الناس .

ومما لا ريب فيه أن كل هذه التصرفات منه عليه الصلاة والسلام ، داخل في معنى السنة المطهرة . ومن ثم فمن المتعين على الناس جميعاً أن يتبعوه فيها ، وأن لا يخرجوا عليها في شيء من سلوكهم وتصرفاتهم .

ولكن كيف يكون سبيل اتباعهم له ﷺ في هذه التصرفات ؟ أي هل يجب عليهم جميعاً أن يلتزموا التزاماً حرفياً بجزئيات تصرفاته هذه ، كما هو الشأن في السنة النبوية المتعلقة بالأحكام التبليغية ؟

نقول في الجواب : لا ، بل الأمر مختلف بينهما اختلافاً كبيراً . وإنما يكون سبيل اتباع الناس له ﷺ فيما فعله أو قضى به بوصف كونه اماماً بالتزامهم ذلك على الوجه التالي :

أما الناس الذين كانوا يعيشون في ظل قيادته وحكمه ، فان كل ما أبرمه عليه الصلاة والسلام في حقهم تسري مسؤوليته عليهم جملة وتفصيلاً ، كما لو كانوا يتلقون منه الأحكام التبليغية . وهم الممتنون بقوله تعالى :

« فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ، ثم لا يجدوا في انفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً » النساء : ٦٥ أي مما قضيته في حقهم بوصفك اماماً أعلى لهم أو قاضياً فيهم .

أما من تولى الامامة العظمى من بعده ، فانما عليه أن يعتد بالاصول العامة والأحكام الكلية المتعلقة برعاية المصالح وإدارة الأمور ، طبقاً لما كان النبي ﷺ يقتد به من ذلك . أما التطبيقات الجزئية الناجمة عن التقيد بتلك المبادئ والاصول ، فليس عليهم أن يتبعوه في شيء منها ، وإنما الواجب عليهم أن يجتهدوا فيها كما كان يجتهد النبي عليه الصلاة والسلام ، وأن يدوروا فيها على محور المصالح الشرعية المستجدة والمتطورة مع الزمن ، كشأنه ﷺ في ذلك . فربما وافقوا في بعضها أحكامه ﷺ وربما خالفوه في الكثير منها .

على أنها لا تعد مخالفة الا في ظاهر الامر ، أما بالنظر الى حقيقته ، فان ذلك هو عين اتباعه عليه الصلاة والسلام فيها . اذانه ما كان يتغير من وجوه التطبيقات لتلك المبادئ والاصول الكلية ما تقتضيه الظروف والأحوال مما يتفق وقانون المصالح العامة ، الا وهو يعلم خلفاؤه في الحكم من بعده أن يتحروا كما يتحرى ، وأن يتلمسوا مصالح الامة كما يتلمس فاذا اقتضى هذا التحري منهم أن يختاروا في أزمئتهم وجوهاً تطبيقية أخرى لتلك الأحكام الكلية ، فذلك هو عين التماسي بسنة المصطفى وهديه في هذا النوع من الأحكام . ولو أنهم سلكوا غير هذا السبيل لكانوا متجانفين عن سنته حائدين عن سبيله .

ومن الأمثلة التطبيقية لذلك ، المعاهدة التي أبرمها النبي عليه الصلاة والسلام بين المسلمين ويهود خيبر بعد غزوة خيبر . فقد رأى عليه الصلاة والسلام بوصف كونه اماماً أعلى للمسلمين أن المصلحة لهم تقتضي أن يستجيب لما اقترحه اليهود عليه ، فيبقيهم على أراضيهم التي كانوا يعملون فيها والتي أصبحت ملكاً للمسلمين ، على أن يعملوا لهم فيها كما كانوا مقابل أخذهم بعض ما يخرج منها . ثم تولى الخلافة أبو بكر ، فرأى أن يبقى هذه المعاهدة على حالها ، اذ لم يجد ما يستدعي إلغاؤها . ثم جاء من بعده عمر ، فرأى بعد حين أن يلغيها ويخرج اليهود من خيبر بناء على ما لمسه من التطورات والمصالح المستجدة التي اقتضت بنظره ذلك . (١٣)

ثم ان معظم ما يسمى بأحكام الامامة معروف ومتفق عليه ، وهو باختصار كل ما يتعلق بسياسة السلم والحرب وتوزيع الاقطاعات وتنظيم العلاقات المناسبة بين المسلمين وغيرهم الى جانب القضايا التنظيمية والادارية على اختلافها .

الا أن الفقهاء اختلفوا في طائفة من الأحكام الأخرى ، لم تستنب لهم دلائل قاطعة على كونها من أحكام الامامة أو التبليغ . منها حكمه ﷺ بأن من أحيا أرضاً ميتة فهي له . فقد ذهب الامام أبو حنيفة الى أنه انما قضى بذلك بموجب حكم الامامة . فلا يسري هذا الحكم الا على من كان في عهده ، أما الذين جاؤوا من بعد ، فانما ينافي أمره بما يراه كل امام في عصره وعهده حسب مقتضى المصالح والظروف . ولذا لا يجوز لأحد بعد عصر رسول الله ﷺ أن يستصلح أرضاً مواتاً ليملكها الا بعد أن يستأذن في ذلك امام المسلمين وخليفتهم فيأذن بذلك . أما الشافعية والمالكية والحنابلة فقد ترجح لديهم أن هذا يعود الى تصرفه ﷺ بوصف التبليغ والفتيا . وعلى ذلك فان قوله عليه الصلاة والسلام « من أحيا أرضاً ميتة فهي له » يتضمن حكماً تبليغياً يسري على الناس الى يوم القيامة دون أن يكون للحكام أو غيرهم صلاحية أي توقيف له أو إلغاء ، فلن شام أن يستصلح من الموات الذي لم يملك بعد ، ما يشاء دون استئذان أحد (١٤) .

نعم اشترط المالكية استئذان الامام فيما اذا كانت الأرض الموات قريبة من العمران بأن كان حريماً له ، خوفاً من أن يتضرر العمران بذلك ، فان لم يكن قريباً بهذا الشكل فلا حاجة الى الاذن (١٥) .

هذا ، ومن الملاحظ أن أحكام الامامة في الشريعة الاسلامية تستوعب ما يسمى بالأحكام العرفية في القوانين والنظم الوضعية . فمن المعلوم أن المجتمعات أياً كانت قد تمر من حياتها بظروف استثنائية تصبح القوانين الدورية عاجزة أثناءها عن معالجة الأمور وحل المشكلات ، فيستدعي الأمر اعطاء صلاحيات استثنائية لرئيس الدولة أو القائد الأعلى يتصرف بموجبها طبق ما تقتضيه الظروف الطارئة دون أن تكون هناك أي ضوابط أو حدود قانونية تضيق من صلاحياته .

ولكم تساؤل باحثون : أين ما يقابل « أحكام الطوارئ » في الشريعة الاسلامية ؟ وكيف تسد أحكام الشريعة الاسلامية هذه الثغرة التي لا يؤمن أن تأتي بها الظروف الطارئة في كل عصر ؟

والجواب أن طبيعة أحكام الإمامة التي أضعنا طرفاً منها ، تقوم مشروعيتها على حكم وأسباب ، من أهمها سد هذه الثغرة التي يعالجها آرباب القوانين الوضعية بالأحكام العرفية . فإن الإمام الأعلى في الدولة الإسلامية يشعر في كل وقت أن الشارع قد منعه بصلاحيات واسعة ، ضمن حدود تنظيمية دقيقة ، لأبرام ما يراه وافياً بالمصلحة العامة متفقاً مع مقتضى الضرورات الطارئة .

وبذلك نجد أنفسنا أمام برهان آخر في غاية الأهمية ، على صلاحية هذه الشريعة الإسلامية لكل زمان وفي كل حال . وليست الصلاحيات التي يتمتع بها الإمام الأعلى في أن يقتضي بحق الأسرى أثناء الحروب بما يرى أنه الخير والمصلحة للمسلمين ، من قتل وفداء ومن واسترقاق ، الا مظهراً فذا لتلك المرونة التي تقابلها عدد رجال القانون الأحكام العرفية .

أي فالجنوح الى استرقاق الأسرى ليس تطبيقاً لحكم شرعي من أحكام التبليغ الثابتة ، وانما هو استجابة اضطرارية لظرف طارئ ويقدره القائد الأعلى للأمة الإسلامية . ومما لا ريب فيه أن هذا الظرف الطارئ نفسه لو عولج على مستوى وضعي بسلاح من الأحكام العرفية ، لجاء هذا السلاح أقسى بكثير مما قد تقضي به أحكام الإمامة ، المنضبطة بأرضية القواعد الشرعية ومبادئها التبليغية .

ثالثاً - السنة المتعلقة بأحكام القضاء :

وهي تشمل كل ما قضى به النبي ﷺ بمقتضى السلطة القضائية التي كان يتمتع بها ، الى جانب ما يتمتع به من سلطة الإمامة المظلمى . وقد علمت أنه لا مجال ، بل لا معنى لأن يعهد بواحدة منهما - مع وجوده ﷺ - الى أي شخص آخر من دونه . اذ انهما متفرعتان عن الأحكام التبليغية التي كان عليه الصلاة والسلام يتلقاها وحياً من ربه فلا مناص اذن من رجوع من يتولى احدى مائتين السلطتين الى النبي ﷺ ، لمعرفة ما يجب أن يفعله ويهتدي به . فتعود السلطة الحقيقية اذن لرسول الله ﷺ .

ولم تنفصل سلطة القضاء عن الإمامة الا بدواً من عهد عمر ، عندما رأى أن الدولة الإسلامية اتسعت حدودها وترامت أطرافها ، وكثرت مشكلات الناس فيها ، مما تسبب عنه كثرة التقاضي . فقد رأى عندئذ أن يتفرغ لشؤون الإمامة ورعاية الدولة ، وأن يعهد بالقضاء وشؤنه الى من يتسنى له أن يتقنهما ويتفرغ لهما . ومنذ ذلك الحين أصبحت للقضاء سلطته الخاصة المنفصلة عن سلطة رئيس الدولة . ثم زاد هارون الرشيد بعد ذلك من استقلالها وأهميتها ، فأوجد ما سمي بمنصب قاضي القضاء ، ترسيخاً لاستقلالية هذا المنصب الخطير ، وقطعاً لأي سبيل يمكن اتخاذه للتأثير عليه .

فاذا ما استمرضنا في سنة النبي عليه الصلاة والسلام صوراً جزئية كثيرة من أفضيته في حق أفراد الناس ، بموجب كونه قاضياً فيهم ، كتبليكه بحق الشفعة ، وفسخه بعض الأنكحة والمقود وبثه في الدعاوي والخصومات ، ثم أردنا أن نقتدي به فيها عملاً بسنته عليه الصلاة والسلام فكيف نفعل ؟ وكيف يكون اقتداؤنا به في هذه الأفضية وأمثالها ؟ أنجمد عند الأحكام ذاتها التي قضى بها في حق أولئك الأشخاص ، ثم نقيس عليهم كل

من وقموا في المشكلات نفسها مهما اختلفت الأحوال والظروف ؟ .. اذن فلا حاجة لمنصب القضاء من بعده في هذه المسائل ، وتتحول بذلك أفضيته عليه الصلاة والسلام الى فتاوى مستقرة وثابتة ، يبلفها المفتون لجميع الناس أو لكل من تمنىهم أحكامها ! ..

ان السبيل المشروع الى اتباع سنة النبي ﷺ ، في كل ما قد حكم به من مستوى السلطة القضائية ، هو أن يخلفه من بعده قضاة في كل عصر ، وأن ترفع اليهم سائر المشكلات القضائية التي سبق تحديدها وبيانها ، كما كانت ترفع الى النبي عليه الصلاة والسلام ، ثم أن يلتزم هؤلاء القضاة بالأصول والقواعد ذاتها التي كان يلتزم بها النبي ﷺ . كقاعدة : البيئنة على المدعي واليمين على من أنكر ، وكالأحكام المتعلقة بالاقرار والبيئات والشهود وقرائن الأحوال .

فاذا التزم القضاة بذلك ، فان عليهم أن يجتهدوا في الأقضية التي بين أيديهم كما كان يجتهد النبي عليه الصلاة والسلام ، وأن يتحرروا في الحكم كما كان يتحرى ، مستمعين بكل ما قد أوتي من دراية وحكمة للكشف عن خافيات الأمور وملاساتها والتنبه الى مكر المتخاصمين وحيلهم . فذلك هو جوهر التأسى المطلوب به ﷺ في اقامة هذه الأحكام . ولا مانع بعد ذلك أن يتوصلوا الى خلاف ما قد قضى به النبي عليه الصلاة والسلام في الأقضية الجزئية ذاتها .

اي ان النبي عليه الصلاة والسلام ، لما حكم في تلك المسائل بوصف كونه قاضيا ، كان الاقتداء به فيها لا يتحقق الا بأن تعهد هذه المسائل الى قضاة من بعده ، فيتصرف فيها كما تحرى ، ويجتهدوا على ضوء الموازين الشرعية كما اجتهد ، بقطع النظر عن الاتفاق أو الاختلاف في النتائج .

ثم ان أكثر الأحكام القضائية معروف ومحل اتفاق .. ولكن يوجد الى جانبها ما هو محل خلاف ونظر ، اذ لم تستتب دلائل نسبتها الى زمرة الأحكام القضائية أو التبليغية بشكل جلي واضح .

فما وقع الخلاف فيه ، قضاؤه ﷺ لهند بنت عتبة ، لما شكت اليه بأن أباسفيان رجل شحيح لا يعطيها وولدها الكفاية من النفقة . فقد قال لها : غذي لك ولولدك ما يكفيك بالمعروف (١٦) . فقد ذهب جماعة من الفقهاء ، منهم الامام مالك الى أن هذا حكم تبليغي أخبر بها النبي ﷺ عن الله عز وجل ، بوصف كونه رسولا . فعلى هذا يجوز الفتوى بأن كل من ظفر بحقه أو بهجنس حقه أو بما يقوم مقامه من جنسه ، مع امتناع من عليه الحق من اعطائه اياه ، جاز له أخذه بدون تدخل القضاء . وقال الشافعي وآخرون : بل هذا من قبيل التصرف بالأحكام القضائية .. وعليه فليس لمن ظفر بحقه أن يأخذه عنون الا بعد قضاء القاضي بذلك (١٧) .

فإذا ثبت أن النبي عليه الصلاة والسلام كان يبرم كثيراً من الأحكام بوصف كونه اماماً أعلى أو بوصفه قاضياً بين الناس ، وأن مدار هذه الأحكام على التحري والاجتهاد ، فقد ثبت إذن أنه عليه الصلاة والسلام كان يجتهد بمزول عن الوحي ، وأنه كان يستهدي في اجتهاداته في هذه الأحكام بميزان المصالح الشرعية المعتمدة ، هذا بعد الانضباط بأصول تلك الأحكام وقواعدها العامة .

وهذا ما استقر عليه مذهب جمهور علماء الشريعة الإسلامية وائمتهم ، من الشافعية والمالكية والحنابلة وأكثر الحنفية . وانما خالفهم المعتزلة وبعض المتكلمين . حيث قالوا انه ﷺ لم يكن له أن يجتهد لأنه كان مؤيداً بالوحي (١٨) .

ولسنا هنا بصدد استعراض الأدلة الواضحة التي استدلت بها الجمهور ، والأمثلة العملية الكثيرة لاجتهاداته ﷺ . وحسبنا أن نوضح هنا باختصار ، أن الوحي لم يكن مستمراً في حياته ﷺ دون انقطاع ، حتى يعتمد عليه ويستغني به عن النظر والاجتهاد هذا بالإضافة الى وجود مشكلات آنية كثيرة تتطلب حلها وبيان الحكم فيها ، وانما المرجع في حلها والمكلف ببيان أحكامها رسول الله ﷺ . فكيف اذا علمت بأن الوحي الالهي ذاته كان يأمره بأن يجتهد في أقضية الناس ومسائل السياسة الشرعية ، ويعكم فيها بما يرى أنه الحق والعدل ؟

ولكن ما الحكمة من أن يحجب عنه الوحي في هذه القضايا ، ثم يلجأ الى التحري والاجتهاد ، شأن أي امام من الأئمة المجتهدين من بعده ؟

والجواب أن من المهام التي بعث بها النبي ﷺ ، أن يعلم الناس من بعد الاجتهاد في أمور السياسة الشرعية والأحكام القضائية ، طبقاً للأصول والقواعد المرسومة لكل منهما ، حتى يوضح لهم بذلك معنى المرونة في الشريعة الإسلامية ، ومعنى صلاحيتها الدائمة لكل زمان ومكان . فكيف السبيل الى أن يعلمهم ذلك ؟

سبيله الوحيد ، أن يمارس امامهم الاجتهاد بعيداً عن الوحي وتعليماته ، في كل من هذين المجالين المذكورين ، وأن يؤكد لهم من خلال اجتهاداته هذه أن الحاكم مثاب باجتهاده وان أخلاً ، وان اجتهاده وان احتمل عدم موافقته للحكم الالهي الثابت في تلك المسألة ، يظل هو الحكم النافذ الذي يجب على الناس اتباعه ، ذلك لأن ما انتهى اليه اجتهاد الحاكم يقوم مقام حكم الله تعالى في تلك المشكلة ، ان أخطأ اجتهاده فليس عليهم الا اتباعه ، جمعا للكلمة وتحقيقاً لواجب السمع والطاعة .

كل هذه قواعد وأحكام سلوكية هامة ، بعث النبي عليه الصلاة والسلام لايضاحها وتعليم عامة الناس وخواصهم كيفية تطبيقها والسير بمقتضاها . ولا يكون ذلك الا بان يمارسها امامهم بشكل عملي ، ويجعل من أول دولة إسلامية قامت في أول دار إسلامية ميداناً لتعليم ذلك كله والتمرين عليه . فان أمر هذه الأحكام ليس أقل خطورة من الصلاة التي علمها أصحابه بالمنهج التطبيقي قائلاً : صلوا كما رأيتموني أصلي ، وليس أقل خطورة من الحج الذي قال في حقه : خذوا عني مناسككم .

وبعد ، فانا اذا تفهنا هذا المبحث الهام ، وتدوقنا ، مستمعين بالضوابط العلمية ، هذه الجوانب الثلاثة من شخصية النبي ﷺ ، انعكست من ذلك آثار علمية هامة في حياتنا الاسلامية العامة . نلخصها فيما يلي :

أولاً : نعلم أن التطبيق الحرفي للسنة النبوية ، ليس هو التفسير الصحيح دائماً لوجوب التمسك بها والرجوع اليها . بل ما أكثر ما يكون التطبيق الحرفي لها تنكباً عنها ومخالفة لها . وانما المقياس المتبع في ذلك هذا الذي انتهينا الآن من بيانه باختصار .

ثانياً : ندرك بعداً جديداً هاماً لمعنى صلاحية الشريعة الاسلامية لكل زمان ومكان ، ولمعنى المرونة التي أجمع العلماء على أنها من أهم مزايا هذه الشريعة السمحاء .

ثالثاً : نعلم متى وأين وكيف نطبق القاعدة الفقهية القائلة : تبدل الأحكام بتبدل الأزمان . فان هذه القاعدة لا تمنى في يوم من الأيام ، امكان ادخال أي تبديل أو تغيير في نطاق الأحكام التبليغية التي دلت عليها السنة المطهرة ، من خلال صدورهما عن النبي ﷺ بوصف كونه نبياً يبلغ عن ربه الى الناس ما أوحى اليه .

وانما هي تعبير عن المرونة التي تقسم بها الأحكام القضائية وأحكام الامامة ، على نحو ما تم بيانه في هذه المجالة السريعة ، وطبقاً للضوابط التي يجب التقيد بها .

ولكم زل أناس في فهم هذه القاعدة ، فبدلوا شرع الله بدون مسوغ ، وجملوا منها أداة تغيير وتبديل لكل ما لا يروق لأهوائهم من الأحكام .

أسأل الله تعالى أن يجعلنا خداماً صادقين لشريعته السمحاء ، وأمناء مخلصين على سنة نبيه المطهرة ، وأن يغتم حياتنا بأحب الأعمال اليه ، انه سميع مجيب .

والحمد لله رب العالمين

د . محمد سعيد رمضان البوطي

★ ★ ★

- الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي . رئيس قسم الفقه الاسلامي ومذاهبه بجامعة دمشق .
□ من أبرز مؤلفاته : ١ - ضوابط المصلحة في الشريعة الاسلامية . ٢ - فقه السيرة . ٣ - كبرى اليقينيات الكونية . ٤ - نقض أوهام المادية الجدلية . ٥ - مسألة تحديد النسل وقاية وعلاج . ٦ - العقيدة الاسلامية والفكر المعاصر . ٧ - محاضرات في الفقه المقارن . ٨ - من الفكر والقلوب . ٩ - سلسلة رسائل بعنوان : أبحاث في الفقه .

العواشي :

- ١ - متفق عليه .
- ٢ - تأمل ميلاد حقيقة « الأمة » ومقوماتها في هذا الدستور ، وكيفية التعبير عنها بهذه الصياغة الدستورية الحمجية علما بأن العرب لم يكونوا يعرفون قبل ذلك معنى لكلمة الأمة ، وما كانت تستعمل في شيء من أحاديثهم ، وإنما كانوا شيعة وقبائل .
- ٣ - ذكر ابن اسحاق هذه الوثيقة ، أو الدستور ، بدون اسناد . وذكره ابن خزيمة فاسنده : حدثنا أحمد بن حنبل ، حدثنا عيسى بن يونس ، حدثنا كثير بن عبد الله بن عمرو الزني عن أبيه عن جده أن رسول الله كتب كتابا . . فذكر ما ذكره ابن اسحاق . وذكره الإمام أحمد في مسنده فرواه عن ابن سريج قال حدثنا عباد عن حجاج عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله كتب كتابا . . الخ الحديث .
- ٤ - أخرجه في التيسير عن أبي داود والترمذي . ونلفظه في الترمذي : اجتهد دايسي ولا آلو ، بدلا من : أليس الأمور بمشبهاتها . قال ابن القيم في اعلام الموقعين : هذا الحديث مما تلقاه العلماء بالقبول .
- ٥ - الاحكام في تمييز الفتاوى عن الاحكام : ص ٢٣ الطبعة المنيرة .
- ٦ - انظر شرح القرشي على مختصر خليل ج ١٦٧/٧ و اعلام الموقعين لابن القيم : ج ١/٣٨ .
- ٧ - انظر كتاب ادب القضاء لابن أبي الدم بتحقيق الدكتور محمد الزحيلي ص ١٢٥ .
- ٨ - المرجع المذكور : ص ١٢٥ .
- ٩ - اصل قصة تعكيم سعد بن معاذ في يهود بني قريظة ورد في الصحيحين بدون هذا التفصيل .
- ١٠ - الاحكام في تمييز الفتاوى عن الاحكام : ص ٦ و ٧ .
- ١١ - انظر تفصيل ذلك في الاحكام السلطانية للمواردي : ص ١٦ .
- ١٢ - انظر قواعد الاحكام في مصالح الانام للزم بن عبد السلام : ج ١ ص ٧٠ .
- ١٣ - انظر تفصيل هذه المعادة في صحيح البخاري ومسلم .
- ١٤ - انظر المغني لابن قدامة : ٤٦٠/٥ ومغني المحتاج للشربيني : ٣٦١/٢ .
- ١٥ - انظر الشرح الصغير للمردير : ٩٤/٤ ط - دار المعارف بمصر والقوانين الفقهية لابن جزي : ص ٢٥٥ .
- ١٦ - رواه البخاري في كتاب النفقات ومسلم في القضاء .
- ١٧ - انظر الشراوي على التحرير : ج ٢ ص ٣٥١ .
- ١٨ - انظر كشف الاسرار على البيهقي ٣/٣٦١ و ٣٦٢ ونهاية السؤل في شرح منهاج الاصول لآسنوي ج ٤ ص ٣٥٧ واصول السرخسي ٩٥/١ .

أهم المراجع المعتمدة لهذا البحث

- | | |
|---|--|
| <ul style="list-style-type: none"> - الشرح الصغير للدردير - القوانين الفقهية لابن جزي - الشراوي على التحرير - كشف الاسرار على البيهقي - اصول السرخسي - الاحكام الامدي - سيرة ابن هشام - عيون الاثر لابن سيد الناس - نظرية الدعوى للدكتور محمد نعيم ياسين - دوايظ المصلحة ، للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي - كتاب البحث | <ul style="list-style-type: none"> - صحيح البخاري ومسلم . وبقية السنن ومسنند الإمام أحمد - الموافقات للشاطبي - قواعد الاحكام في مصالح الانام للزم بن عبد السلام - الاحكام السلطانية للمواردي - ادب القضاء لابن أبي الدم بتحقيق الدكتور محمد الزحيلي - الاحكام في تمييز الفتاوى عن الاحكام للقرافي - الطرق الحكمية لابن القيم - اعلام الموقعين لابن القيم - شرح القرشي على مختصر خليل - الهداية للمرغاثاني - مغني المحتاج في شرح المنهاج للشربيني - المغني لابن قدامة |
|---|--|

النظرية العامة للشريعة الإسلامية (تحدد ذاتيتها، وطبيعتها هدفها العام)

د. فتحي الدريني

تمهيد في فلسفة التشريع الإسلامي :

المنهج العلمي الذي يجب اتخاذه أساساً في الاجتهاد التشريعي :

قبل ان نتناول هذا الموضوع الهام بالبحث والاستدلال اصولياً ، ينبغي ان نحدد « طبيعة المنهج العلمي » الذي ينبغي اتخاذه أساساً فيه ، إذ لا بحث بلا منهج ، ضماناً لسلامة النتائج المنطقية والعلمية المترتبة عليه ، ومحصلة للفكر من الوقوع في التناقض بين ماهية هذا المنهج المتخذ ، وبين طبيعة المادة المدروسة ، إذ من المقرر منطقياً ، أن المنهج العلمي لدراسة مادة ما ، ينبغي ان يكون مشتقاً من طبيعتها .

على المنهج المتخذ في بحث العلوم الطبيعية ، الفيزياء والكيمياء ، سواء بسواء ، فيؤول الامر حتماً الى الجمع بين مادتين مختلفتين طبيعة ودورا ، وهدفاً ، وهو ما ترفضه اصول مناهج البحث العلمي التي قامت على أساس افراد كل مادة بمنهج خاص ، يشتق من طبيعتها .

هذا ، والعلوم الطبيعية اذا كانت ماهيتها تقتضي أن يخضع البحث والنظر فيها لقانون « السببية » الذي لا يتخلف فيه السبب عن السبب الذي احده ، تلازماً واقعياً لا انفكاله له ،

اتخاذ بعض فقهاء القانون الوضعي المعاصرين (١) منهجاً مادياً محسوساً قوامه المشاهدة والتجربة في الاجتهاد التشريعي ، لا يتفق وطبيعة التشريع .

تذهب بعض الفلاسفة القانونية الى أن المنهج الذي يجب ان يصطنع في البحث والاجتهاد التشريعي والفقه ، هو أسلوب المشاهدة والتجربة ، رسداً للفواهر الاجتماعية ، باعتبار أن القانون نفسه ليس الا ظاهرة اجتماعية ، مما يشعر بقياس المنهج العلمي في البحث التشريعي

غايات تستهدف تحقيقها، مما يعود الى مصالحهم الذاتية المباشرة والحالة، عن طريق ممارستهم لما منحوا من حقوق وحرريات عامة، فتغدو تلك « الفسايات » المنشودة بعد تنفيذها، أوضاعاً اقتصادية . أو اجتماعية ، أو سياسية قائمة ، وهذا ينضج في التشريع الاسلامي بصورة اتم وأوضح ، وذلك على الوجه التالي :

من المقرر إجمالاً ، أن الحقوق والحرريات «منشؤها الحكم الشرعي» الذي ينتجه الخطاب فيه الى المكلف ، وقد عرف الأصوليون « الحكم الشرعي » بأنه : « خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين » ومن المعلوم بالضرورة ، أن الفعل الذي يتعلق به الحكم ، ايجاباً أو سلباً ، هو ظاهرة أروادية في المقام الأول ، بلا مرأ ، إذ التكليف يستلزم الإرادة للتنفيذ فعلاً ، فلا تنفيذ ولا امتثال بلا إرادة حرة مختارة واعية قاصدة . ليتم الابتلاء والجزاء عدلاً ، والا كانت الإرادة مفرغة من محتواها، وهذا الفعل الإرادي الذي نفد امتثالا وطواعية ، مغنياً بغاية مرسومة ومحددة شرعاً هو مكلف بالاتجاه اليها إثبات تصريحه ، وتحقيقها واقعاً ، إذ الحكم وحكمة تشريعه ، أو غايته التي شرع من أجلها ، مقترنان ، نظراً وعملاً ، بل « الحكمة » هي أساس تشريع الحكم ، وقوام معيولته ، والا كان الحكم الذي يقتضي الفعل أو الكف بلا غاية ولا حكمة ، وهذا لا يتصور في تشريع الله ورسوله، لأن هذا يستلزم العبث ، والعبث لا يشرع ، لمنافاة ذلك للحكمة الإلهية ، فوجب أن يكون لكل حكم حكمة أو غاية هي مقصود الشرع من أصل تشريعه ، فكانت روحه وملاك امره ، ومعنى معناه ، ومن ثم لا يجوز بتر الحكم عن حكمته ، الحرافة عنها، أو تنكباً لها ، أو اعتسافاً (٢) ، بل هو محرم قطعاً ، لمنافضة قصد المشرع في تشريعه ، تجد هذا بيئنا صريحاً فيما قرره المحققون من الأصوليين ، من أن قصد المكلف في العمل ينبغي أن يكون موافقاً لقصد الله

بمقتضى سنة كونية ثابتة لا تجد لها تبديلاً ، وأن البحث فيها لا يعدو أن يكون جهداً فكرياً متممًا للكشف عن هذا الواقع القائم ، لا لابتداع سنن أو علاقات جديدة لم تكن قائمة من قبل ، مما يقتضي بالضرورة اتخاذ منهج « المشاهدة والتجربة » في المختبرات العلمية ، رصدًا لظواهر طبيعية واقعية تنتجها سنن ثابتة، كما ذكرنا، ليتمكن الباحث من اشتقاق قواعد علمية كلية ثابتة ، طرداً وعكساً ، تحكم جزئيات موضوعها، دون تخلف لأي منها ، إذ المسبب لا يزال السبب الذي أحدثه ، كما نوهنا ، أقول إذا كان الأمر كذلك في العلوم الطبيعية ، فإن التشريع من طبيعة أخرى لا تقتضي ذلك إطلاقاً ، إذ لا يتسق معها ، بل يرفضه ، لسبب بسيط ، هو أن هذا المنهج المادي المحسوس ، يعتمد أموراً واقعية يرصدونها، إقامة للتشريع على أساسها، دون تغيير أو تقويم أو توجيه ، أو تحديد لغايات مرسومة، فكان لذلك منهجاً « تقريبياً » محضاً، تفقد فيه المثل العليا، والقيم الانسانية والمبادئ الخلقية دورها في التوجيه والتقويم ، بل تفقد وجودها أصلاً ، وهو ما لا يتفق وطبيعة التشريع ووظيفته في الحياة الانسانية ، وهذا ، أن جاز في بعض التشريعات ، فإنه لا يتأتى في التشريع الاسلامي بوجه خاص .

على أن ما نقرره هنا ليس مجرد لوازم عقلية منطقية للمنهج المادي المجرد القائم على المشاهدة والتجربة ، نستنتجها استنتاجاً ، بل هو ما صرح به أنصار هذا المنهج من مثل العميد « ديجي » حيث يرى ضرورة استبعاد أن يكون للمثل العليا ، والقيم الانسانية دور في التقنين .

التشريع معكوم بقانون الغاية ، فكان علماً تقويمياً لا تقريرياً .

هذا ، ومما يؤكد اختلاف المادتين طبيعة ودوراً، وهذان ، أن التشريع — كما هو معلوم — بحكم ظواهر إرادات المكلفين ، وما تتجه اليه من

الفاية التي شرعت من أجلها، جلباً لمصلحة معتبرة، أو درءاً لمفسدة راجحة، إذ الوسيلة تأخذ حكم غايتها، وتسقط بسقوطها» (٥).

— هذا المؤيد العملي القضائي، ويسلطان الدولة، إنما شرع لحماية « ذاتية التشريع » ونظامه العام الذي يستشرف غايات ومقاصد أساسية شرع من أجل تحقيقها، وهو مؤيد أيضاً لمنع التسبب في المناقضة إبان الكسب والانتفاع، بمقتضى الحقوق أو الحريات الممنوحة للمكلفين، لما إن هذه « المناقضة » تأتي على مقاصد التشريع هدماً وإبطالا، إذ الفصد غير الشرعي، هادم للقصد الشرعي بداهة.

التشريع بما هو مرتبط أساساً بالظواهر الإرادية، على ما هو مفرد في مفهوم الحكم الشرعي أصولياً، وبما تتجه إليه الإرادة من غايات ومقاصد، بحكم البواعث النفسية الذاتية المتغايرة، توجب طبيعته أن يتخذ منهج الغاية أساساً في الاجتهاد التشريعي والفقه، وهو يبين المنهج المادي المحسوس، منهج التقرير للواقع، طبيعة ودوراً وهدفاً.

يوضح الإمام الشاطبي، أن البنية الذاتية للتشريع الإسلامي، وخصائصه، ومقاصده الأساسية، كل أولئك محكوم بقانون الغاية، لا بمنهج التقرير، يوضح ذلك بأجلى عبارة حيث يقول: « فالأحكام لم تشرع لأنفسها، بل شرعت لمعان آخر، هي المصالح (٦) » أي الغايات.

لذا، كانت « الغاية » بما هي هدف للحكم، وأساس في تشريعه، بل مناط « العدل » فيه، كانت هي المهيمنة على النص، المحددة لمعناه، ولجل تطبيقه أيضاً، ضيقاً وسعة، تبعاً لتحقيق هذه « الحكمة » في مظان وجودها، تنفيذاً لمراد الشارع الذي تعلق بها، في أدق وأوسع مدى، فكان لزاماً على ذي الحق، أن تتجه أزمته شرطها، إبان تصرفه في حقها، تحقيقاً لها،

في التشريع، حكماً ومقصداً معاً، من مثل الإمام الشاطبي حيث يقول: « قصد الشارع من المكلف، أن يكون قصده في العمل، موافقاً لقصد الله في التشريع (٣) » ويجلّي هذا المعنى ويؤصله في موضع آخر من كتابه الموافقات في أصول الشريعة بقوله: « من ابتنى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له، فقد ناقض الشريعة، ومن ناقض الشريعة، فعمله في المناقضة باطل، فما يؤدي إليها باطل (٤) ».

وبيّن أن المناقضة في « الغاية » هي علة الحكم بالبطلان، فكان ذلك دليلاً ساطعاً على أن التشريع يتخذ من المنهج الغائي بحثاً في موضوعه.

يوضح هذا، ويؤكد أيضاً، أن الحكم بطلان التصرف، للمناقضة، مؤيد عملي لتوجيه الإرادة إلى عدم التسبب فيها، عن طريق النشاط الحيوي في ممارسة الحقوق، أو الحريات، بل هو تفويج مؤيد بالجزاء التشريعي الذي يعامل المتصرف فيها بنقيض مفسوده، وما استهدفه من غاية غير مشروعة، إذ اعتبر التصرف معدوماً حكماً، لا يترتب عليه أثر، وإن وجد حساً، لأن الظواهر الإرادية إذا لم تكن جارية على « سبئ المشروعات » ووضعها الصحيح، ظاهراً وباطناً، شكلاً ومعنى، إرادة ومقصد، لا تعتبر، ومن هنا ربط التشريع الإسلامي صحة التصرف، في جميع وجوه النشاط الإنساني، « بالعناصر الذاتية » للإنسان المكلف، من القصور والبواعث النفسية التي ترمي إلى تحقيق أغراض فعلية في المجتمع، إن في الميدان السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي، أو الخلقي أو الديني، إذ الحكم الذي يتعلق بتصرف ما، لم يشرع لذاته، بل لمعناه، أو للغاية التي يستهدف تحقيقها، وإنما الحكم وما تعلق به من تصرف هو مجرد وسيلة نحسب، تستمد هذه الوسيلة « قيمتها التشريعية » واعتبارها، ومشروعيتها، من تلك

لكنها « مناط العدل » حتى اذا تخلفت الغاية بالانحراف عنها ، او اعتسافها ، كان البطلان كما ذكرنا .

هذا ، والحكم بالبطلان - كما قدمنا - هو جزاء تخلف الغاية ، او سقوط العدل في التصرف ، وليس بعد العدل الا الظلم ، او المفسدة او العبث ، وكل اولئك على النقيض من مقاصد التشريع وغاياته بالبداية ، يقول الإمام ابن تيمية في هذا الصدد : « كل ما خرج من العدل الى الجور ، وعن المصلحة الى المفسدة ، وعن الحكمة الى العبث ، فليس من الشريعة » وفي هذا المعنى يقول الإمام القرطبي ايضا : « ان كل سبب شرعه الله لحكمة ، لا يشرعه عند عدم تلك الحكمة (١) » ويؤكد هذا المعنى بعبارة اخرى بقوله : « كل سبب لا يحصل مقصوده ، لا يشرع (٢) » والمقصود هو غاية السبب ، والسبب هو الفعل الناشئ عن حق او اباحة (٣) ، فتأكد هذا المعنى اصلا عامنا في التشريع مؤداه : « ان ما يصير الى النقيض من مقاصد التشريع وغاياته ، باطل » فتجب الحيولة دون وقوعه ، وقاية ، ودفعاً له بقدر الامكان ، حتى اذا وقع ، وكان تصرفاً قولياً ، كالعقود ، بطل ، وانعدم ، لسقوط مشروعيته بسقوط غايته ، والمقصود منه ، والباطل معدوم اعتباراً لا يترتب عليه اثر ، وان كان تصرفاً فعلياً ، وجب رفعه وازالته ، وقطع التسبب في استمراره (٤) .

المصلحة الجدلية الحقيقية المعقولة التي شرعت غاية مقصودة للشارع من تشريع الحق ، هي مناط العدل .

ترى هذا المعنى بيئنا مستقراً في مصادر علم الأصول ، اذ يقرره المحققون من الأصوليين والفقهاء ، اصلاً معنوياً عاماً تقوم عليه « المشروعية » وحيث تكون المشروعية ، يكون « العدل » قطعاً ، اذ لا مشروعية حيث ينتفي

العدل ، فنرى الإمام الشاطبي يعبر عن « الغاية » التي شرع الحكم وسيلة لتحقيقها ، فكانت مقصودة في اصل تشريعه ، يعبر عن هذه الغاية تارة بالمصلحة ، او الحكمة ، او « الباطن » أحياناً اخرى ، وهي روح النص وملاك امره ، وعنصر معقوليته ، بحيث اذا انتفت ، غدا الحكم بلا اساس يسوغه ، بل يذهب بمعقوليته .

وجه اطلاق كلمة « الباطن (١) » على حكمة الحكم ، انها عنصر عقلي خارج عن منطوق النص ، غالباً ، وان كان داخل في منطوقه ، فضلاً عن ان اتجه الى الارادة إبان التصرف شطرها ، امر نفسي باطني ، تجد هذا واضحاً اذ يؤصل هذا الاصل العام المعنوي في صراحة لا تغفل التاويل ، ولا يلبسها غموض او ابهام حيث يقول : « ولما ثبت ان الأحكام شرعت (٢) لمصالح العباد ، كانت الأعمال (٣) معتبرة بذلك ، لان مقصود الشرع فيها ، كما تبين ، فاذا كان الامر في ظاهره وباطنيه ، على اصل المشروعية ، فلا اشكال ، وان كان الظاهر موافقاً ، والمصلحة مخالفة ، فالفعل غير صحيح ، وغير مشروع ، لان الأعمال الشرعية غير مقصودة لانفسها ، وانما قصد بها أمور آخر هي معانيها ، وهي « المصالح » التي شرعت لأجلها ، فالذي عمل في ذلك على غير هذا الوضع ، فليس على وضع المشروعات (٤) » وهو اصل مجمع عليه ، وانما الاختلاف في شروط تطبيقه .

وهنا يبدو دور التشريع جلياً في التكوين لا في مجرد التقرير ، اذ يقيم التشريع الاسلامي للعناصر النفسية ، من سمو الغاية ، وشرف الباعث ، وطهارة النية ، وخلقية الارادة ، المقام الاول في الاعتبار ، ولا يخفى ما لذلك من اثر في التمكين للمثل العليا ، والمبادئ الخلقية ، والقيم الانسانية الخالدة ، بما هي معايير هذا التشريع العظيم ا

وجوب اقامتها على اساس من الحق والعدل ، وسيادة القيم الانسانية ، والمبادئ الخلقية الرفيعة التي من شأنها ان تحقق المصلحة الانسانية العليا للبشر كافة ، دون تمييز بلون او لغة او عنصر ، او اختلاف دين ، ولهذا لم يجعل الاسلام اختلاف الدين عفة في سبيل سياسته العامة في اصلاح المالي ، لقوله تعالى : « لا إكراه في الدين ، قد تبين الرشد من الغي » لان توحيد الناس معتقداً أمر محال ، لقوله تعالى : « ولو شاء الله لجمعهم على الهدى ، فلا تكونن من الجاهلين » .

وتأسيساً على هذا ، اقام الاسلام سياسته على اساس « وحدة النوع الانساني » لوحدة مصدره ، ومن هنا اعتبر « الانسان العاصم » في حد ذاته ، وبمعناه الصحيح ، وحيثما كان « قيمة كبرى » بل ومن اجل القيم ، فاستبعد - نتيجة لذلك - كل سياسة ترمي الى القضاء على هذا الانسان ، وحقه في الحياة الحرة الكريمة ، او تحطيم بنيته المعنوية ، بالاستئصال والقهر ، والاستضعاف في الارض ، جرياً وراء تحقيق حلم عنصري خاص ، او تفرداً في التوسع وبسط النفوذ ، استعماراً او استيطاناً ، او طمعاً في مفان مادية عاجلة على حساب الشعوب المقهورة في بلادها ، او نزوعاً الى الاستعلاء والهيمنة الدولية ، او غير ذلك من « البواعث » غير الانسانية ، لان النشاط السياسي - في الاسلام - يحكم بالاصل العام الذي قررنا ، وهو « قانون الفاية » - لا قانون الغابة - لان « الفاية » هي مناهل المشروعية وعدمها ، حسبما تكون مطابقة لما رسم لها من مثل انسانية ، وقيم موضوعية ، ومبادئ خلقية لتتسق مع الصالح الانساني العام الذي هو « الفاية القصوى » من التشريع الاسلامي كله ، وان النشاط السياسي لكل دولة ينبغي الا يتنافى ومقتضى هذا الاصل القطعي ، او ينحرف عنه ، اناية ، والرة ، او عصبية ، وعنصرية « لتكون امة هي اربى من امة » وهذه

وبيان ذلك ، ان الدافع النفسي هو الذي يحرك الارادة ويوجهها الى ما يحدد لها من غاية ومقصد او مصلحة ، فيكون ذلك « الباعث » اذا ما صدر عنه الفعل واقعاً ، هو معيار المشروعية وعدمها . تبعاً لمطابقته الغاية المرسومة ، او مجانفاته ايها ، وفي هذا دليل بيّن على ما للناصر النفسية الذاتية للمكلف ابان ممارسته للحقوق او الحريات ، من اثر على مشروعيتهما ، وقد ثبت هذا بقوله ﷺ : « إنما الأعمال بالنيات ، وانما لكل امرئ ما نوى » فمن كانت هجرته الى الله ورسوله ، فهجرته الى الله ورسوله ، ومن كانت هجرته الى دنيا يصيبها ، او امرأة ينكحها ، فهجرته الى ما هاجر اليه » أي فقدت اعتبارها الشرعي ، واثرها ، دنيا وأخرى ، لهبوط المقصد عن التسامي الى الهدف الاسمي من إعلاء كلمة الحق والعدل التي فيها خير الانسانية جمعاء ، وفي هذا قضاء مبهم على ظاهرة التحايل على مقاصد التشريع الموضوعية ، وغاياته العليا ، باتخاذ فعل مشروع في الاصل ، ذريعة الى تحقيق غرض غير مشروع ، كما قضى على ظاهرة مجافاة المبادئ الخلقية ، وضمن لها اصالتها وثباتها ، بالتشريع الملزم فضلاً عن العقيدة ، كما قضى على ظاهرة الفسح نحو قواعد التشريع بتحليل محرم ، او اسقاط واجب ، تحت ستار التصرف في الحق ، او تدرعاً بممارسة الإباحة او الحرية العامة ، او عملاً بعرف سائد ، او تقاليد موروثه ، لا تستند الى « مصالح » يقرها الشرع ، او ورد بها يحرم موضوعها عيناً .

مدى اثر مبدأ الفاية على مشروعية العلاقات الدولية

على ان هذا الاصل يبدو اعظم اثرأ ، فيما يتعلق بالعلاقات الدولية التي تتخذ مظهر « المعاهدات » و « المواثيق » مما يؤكد القضاء على اسباب الاضطراب المالي ، فالباعث على ابرامها وما ينشد من مقصد يراد تحقيقه منها ينبغي ان يكون مشروعاً ، والمشروعية انما تعني

اي انتصافاً لأنفسهم من عدوهم « ولقوله تعالى : « وأخرجوهم من حيث أخرجوكم » ولقوله سبحانه : « فمن اعتدى عليكم ، فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم » .

وتأسيساً على هذا ، لا يجوز التحالف مع الباغي ، أو مسالته ، وتظل العلاقة بيننا وبينه علاقة عداوة وحرب حتى يندفع العدوان ، ويرجع عن بغيه ، وتزول آثاره ، أذ لا قيام لسلم على هوان وظلم ، في شرع الاسلام ، لأن ذلك محرم قطعاً ، لصريح قوله عز وجل : « ولا تهينوا ، وتدعوا الى السلم ، وانتم الاعلون » ولأن في مسالته ابقاء لعدوانه ، ورضا بآثاره ، وتسليماً باستمرارها ، وهو مناف لمقصد المشرع رأساً ، ومناقض للمصلحة العامة للأمة بأسرها ، وما كان كذلك فليس من الشريعة في شيء ، والجزاء على هذه المناقضة لشرع الله ، دنيوي وأخروي معاً لقوله تعالى : « إلا تنفروا يعذبكم عذاباً أليماً ، ويستبدل قوماً غيركم ، ولا تضره شيئاً » ومعنى هذا ، الخزي في الدنيا ، والعذاب الاليم في الآخرة ، ذلكم هو حكم الله تعالى وشرعه في هذه الحال ، قطعاً ، بالاجماع ، لصريح ما تلونا ، فالجهاد فرض عين على كافة العرب والمسلمين في بقاع الأرض ، ولا سيما الدول المتاخمة لحدود العدو ، أو القريبة منها .

البواعث غير الانسانية قد تتخذ مظهرها فيما يبرم من معاهدات غير متكافئة على الصعيد الدولي :

هذا ، وتبدو البواعث غير الانسانية فيما يبرم من معاهدات غير متكافئة ، استغلالاً لعنصر الضعف في الطرف الآخر ، ووسيلة للاستعلاء ، والاذلال والإعنات والتعجيز ، ومعاناة الشقاء ، تحصيلاً لمصلحة شعب على شعب بدافع عنصري مقيت ، عصبية ، وجهالة ، ومن هنا يكون الدخيل والخديع الذي ينتاب ضائراً المتسلطين وقلوبهم ، في إبرام المعاهدات ، فيفسد عليهم

« المصلحة الانسانية العليا - في نظر الاسلام - تمثل « العدل الدولي » في أقوى صوره ، وهو ما تحلم في تحقيقه شعوب الأرض ، ولا سيما في هذا القرن العشرين .

والادلة التي تنهض بهذا الأصل العام تفوق الحصر ، من مثل قوله تعالى : « يا ايها الدين امنوا ، إذا ضربتم في الأرض ، فتبينوا ، ولا تقولوا لمن ألقى اليكم السلام ، لست مؤمناً ، تبتغون عرض الحياة الدنيا ، فعد الله مغامراً كثيرة » ولقوله تعالى : « تلك الدار الآخرة ، نجعلها للدين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً » ولقوله عز وجل : « وقد خاب اليوم من استعلى » .

هذا ، وموقف الاسلام ازاء مثل هذه الحال ، موقف الصاد المجاهد العنيد ، اذ يفرض الجهاد فرضاً عينياً على كل مكلف قادر ، في سبيل الله ، كما فرضه لاتخاذ المستضعفين في الأرض اذا استغاثوا بالمسلمين مما نزل بساحتهم من الظلم والبغي والتسلط والقهر ، دون ان يكون ثمة طمع من جانب المسلمين في امتناعهم دين الاسلام ، أو في شيء من المغامرات المادية ، لقوله تعالى : « وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله ، والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان » اصراراً من الاسلام على وجوب محو ظاهرة البغي والاستضعاف والاستعمار في الأرض ، عنوة وبقوة السلاح .

الاسلام يرفض مبدأ سياسة الامر الواقع في المحيط الدولي :

ينتج عما تقدم ، ان الاسلام - انساقاً مع مبادئه العامة ، ومقاصده الأساسية التي تنهض بمبدأ « القائية » في العلاقات الدولية ، لا يقر مبدأ سياسة الامر الواقع باطلاق ، اذ قد يكون هذا الواقع ظلماً وعدواناً مجسداً ، وحكم البغي انه يجب الانتصاف منه شرعاً ، لقوله تعالى : « والذين اذا أصابهم البغي ، هم ينتصرون »

تصرفهم حتى يلقي بهم في مراغة الاجرام الدولي الذي يستطيع شره حتى يشمل بقاعاً كثيرة من شعوب الأرض ، كما هو الحال اليوم في آسيا وأفريقيا، فيكون اجراماً دولياً في حق الإنسانية جمعاء ، وهذا محرم قطعاً ، لاهداف مصالح معظم شعوب الأرض ، بنية تحقيق «مصلحة الأقوي» وهو عين السياسة «الميكافيلية» (١٥) التي نشأت في أوروبا ، وفي إيطاليا بالذات ، ولازمت هذه السياسة السياسة الدولية في هذا القرن العشرين ، ولا سيما قبيل منتصفه في الحرب العالمية الثانية ، من عنصرية النازية والفاشية ، وفي أواخره في إيماننا هذه، من عنصرية الصهيونية.

تجد هذا محرماً قطعاً في مثل قوله تعالى: « ولا تكونوا كالتي نقضت غزلها من بعد قوة أنكاثاً ، تتخذون أيمانكم دخلاً بينكم ، أن تكون أمة هي أوبى من أمة (١٧) » .

بواعث المعنى الديني ، والمثل الأعلى الأخلاقي لا تنفصل عن العمل السياسي في الاسلام ، اتساقاً مع مبدأ الغائية فيه .

لعلك واجد - وانت البصير الواعي - في ضوء ما تقدم من تحليل لفلسفة الاسلام التشريعية ، ان المعنى الديني ، والمثل الأعلى الأخلاقي، والقيم الإنسانية، كل اولئك لا ينفصل عن العمل السياسي ، وهو - في نظرنا - صمام الأمان والاستقرار في العالم كله . هذا ، ولا يتسع المقام لعرض فلسفة السياسة الوضعية ، ومقارنتها بأصول السياسة في التشريع الاسلامي، فذلك رهن بمقامه من البحث والتحليل والتفصيل .

على ان هذا لا يمنعنا ان نشير الى طائفة من « البواعث » التي تستهدف تحقيق غايات غير انسانية ، مما أصبح معروفاً بل مألوفاً في السياسة الاستعمارية التي تحدد مسارها نزعات عنصرية رعناء مسرفة غالباً ، من مثل مبدأ

«السياسة اولا» (١٦) وهذا يعني فصل السياسة عن الخلق والقيم ، واستئصالها من التفكير السياسي جملة ، فضلاً عن ان يكون لها اثر في توجيهه ، ذلك لان المثل الانسانية العليا ليست في صالح تلك السياسة العدوانية الفاشية ، اذ هي على النقيض مما تقتضيه اصول التشريع السياسي في الاسلام ، وغاياته ومثله العليا ، لسبب بسيط ، هو ان الاحكام التي تتعلق بمبادئ الأخلاق ، وتوصل القيم الإنسانية ، والمفاهيم الكلية التي تنهض بالمثل العليا ، قد امتزجت بالاحكام التي تتعلق بمبادئ التشريع السياسي، وتدير شؤون الدولة داخلاً وخارجاً ، وهذا الامتزاج يستعصي على الفصل، بل الفصل عصيان وخروج عن احكام الشرع جملة ، تجد هذا جلياً في تحديد وظائف الدولة على وجه الاجمال عند الإمام الماوردي (١٩) ، اذ يجعل القيم ، والمفاهيم الكلية للأخلاق التي هي قوام الدين ، أساساً لسياسة الدنيا ، حيث يقول : اقامة الدولة « لحراسة الدين ، وسياسة الدنيا (٢٠) » اي سياسة الدنيا محكومة بقيم الدين وبمثله الإنسانية ، وهي سياسة معينة قوامها قواعد من العدل المطلق حتى بين الأعداء (٢١)، والمساواة بين الشعوب في الاعتبار الانساني ، وعصمة الانسان باعتباره « القيمة الكبرى » في هذا التشريع ، والتسامح تجاه المخالف في الدين الذي ينهض بحقه في الجنسية والمواطنة ولاؤه السياسي للدولة في عقد أبدي، مما يورثه التمتع بكافة الحقوق ، دون تمييز ، بل وجوب البر والاقساط اليه (٢٢) وتحريم الظلم والعدوان والبنى بجميع ألوانه وصوره ، ومحاربة «العنصرية» بجميع صورها دون هوادة ، باعتبارها - في نظره وفي الواقع - ضرباً من العصبية الجاهلية ، وبذلك قضى الاسلام على كافة اسباب الاضطراب العالمي ، حين جعل السياسة خادمة للمثل ، توصلها في المجتمع « البشري » وذلك آية خلود رسالته .

تلك المداولات وغايتها « الإصلاح بين الناس » باطلاق ، مصداقاً لقوله تعالى : « لا خير في كثير من نجواهم ، إلا من امر بصدقة ، او معروف ، او اصلاح بين الناس » حتى لا يتخذ من جو الخفاء والسرية مجالاً لرسم خطط العدوان ، او تدبير المؤامرات .

ولا ريب ، ان نفي « الخيرية » عن النجوى ، يفيد التحريم في اسلوب القرآن الكريم ، لانه يعادل الشر او الاثم ، يؤكد هذا قوله تعالى : « يا ايها الذين آمنوا ، إذا تناجيتهم ، فلا تتناجوا بالإثم والعدوان » وهذا باطلاقه شامل للمداولات السياسية السرية ، كما ترى .

والواقع ، ان اساطين السياسة العنصرية والاستعمارية ، او دهاقنة الهيمنة الدولية ، وان كانوا متقدمين مادياً ، من حيث ادوات الدمار المتطورة والرهيب في هذا العصر بوجه خاص ، غير انهم - في الواقع - غير متحضرين انسانياً ، مما أفقد العالم صفاء آمنه وسلطه واستقراره ، ولولا الرادع النووي ، لشهد العالم كوارث لا يتصورها العقل البشري .

جل وكدنا هنا ، ان نقيم الأدلة الصريحة القاطعة على ان النظرية العامة للتشريع الاسلامي ، لا تجعل منه ثمرة للواقع على علته ، ولا هو خاضع له ، ولا محكوم به ، او يستجيب له كيفما اتفق ، تحت ضغط القوة وغفوانها ، سواء اكان ذلك « الواقع » عرفاً دولياً سائداً ، قد اصطنعه المجتمع الدولي نفسه ، لأغراض خاصة ، مما لا يستند أصلاً الى المصلحة الانسانية العليا ، وان صاغه في قواعد ينظمها القانون الدولي بنية ان تنقذ بها كل دولة في سياستها الخارجية ، أم اتخذ مظهر المعاهدات الدولية غير المتكافئة ، لتنفيذها كرهاً وعسوة على الصعيد الدولي ، فرضها عدو متسلط ، فابرمت على سبيل القهر والغلبة ، تحقيقاً لمكاسب غير مشروعة على حساب الجانب الضعيف ، فافتقدت بذلك

وعلى هذا ، امكن القول بان ظاهرة امتزاج المبادئ الخلقية ، والقيم الانسانية ، بالقواعد التشريعية السياسية والاجتماعية والاقتصادية ، من خصائص التشريع السياسي الاسلامي وحده ، تفرّد بها من دون سائر الشرائع !!

لذا ، ترى الإمام الغزالي ، يقرر هذه الخصيصة الفريدة « في تشريع الاسلام ، بقوله : « ان السياسة من اشرف العلوم » ومناط الشرف هو عنصر الدين والخلق والمثل العليا ، بلا مراء ، لانها قوام سياسته الرشيدة العادلة ، وغاية رسالته ، لقوله ﷺ : « انما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق » .

هذا ، وثمة مبادئ مستقرة في فلسفة السياسة الاستعمارية ، ابتدعتها أهواء وبواغث لتحقيق أغراض غير انسانية ، تحركها ، وتوجهها ، وتحدد مسارها ، من مثل مبدأ « فرقى تسد » وهو مبدأ العيب في الأرض فساداً ، من اهلاك الحرث والنسل ، وسفك الدماء ، وازهاق النفوس البريئة الآمنة في اوطانها ، وتشريد أهلها منها ، وتدمير معالم الحضارة مما هو في الواقع تبديد لشمرات الجهود البشرية التي انتجتها عبر القرون ، لتصبح خراباً يباباً ، ظلماً وعتواً ، بما تملك من ناصية القوة ، وادواتها من السلاح المتطور الفتاك الرهيب ، فتظلم وتطفى ، وتحطم البنى المعنوية لمن بقي حياً من الاناسي ، وهو من ابشع صور الظلم والعدوان والبغي في الأرض ، تجد تحريم ذلك كله في كثير من آيات الكتاب العزيز ، من مثل قوله تعالى : « ولا تعشوا في الأرض مفسدين » وقوله عز وجل : « واصلح ولا تتبع سبيل المفسدين » وقوله عز شأنه : « ولا تفسدوا في الأرض بعد اصلاحها » بل ترى هذا الاسلام الحنيف ، يتدلف الى كنه اسرار النفوس البشرية في المداولات السياسية السرية ، مما يعتبر من اسرار السياسة العليا في الدولة ، ليرشد الى وجوب ان يكون اساس

ولا يخفى ما في ذلك من ضمان لتحقيق « ذاتية التشريع » وصون مقاصده ان تنهار ، وهي مباني العدل ، وموجباته ، بدليل انها مناط المشروعية ، ولا مشروعية حيث لا عدل ، وبذلك كان الاسلام والحق ، ومثالياً في آن معا .

اما كونه واقعياً ، فلانه يتصل به درساً وتمحيصاً وتحليلاً ، واستبطان غاية ، واما انه مثالي . فلانه يقوم هذا الواقع ، وبوجهه الوجهة التي تتفق مع مثليه وقيمه الانسانية ، ومعايير المصلحة والعدل فيه .

فتلخص ان الارادة الانسانية قد تتنكب الغاية واقعاً ، او تخرج على التشريع جملةً ، حكماً ومقصداً ، او تعتسف مقصد الشارع من تشريع الحكم في مواقع الوجود ، انايةً واثرة ، او استجابة للهوى - وما رأينا كالهوى عابثاً في التشريع - وعندئذ يكون دور التشريع تقويماً لا تقييداً ، لحماية مقاصده العامة والخاصة . وصوناً لاصالة القيم الخلقية ، والمثل العليا ، ان ثاني عليها الأعراف والتقاليد التي هي من صنع المجتمع ، وإرساءً لمبدأ العدل المطلق ، ليستقيم امر التعامل على ستن العدل والتصفة ، ولتصبح تلك المقاصد كئيبيها وجزئييها - بعد ترجمتها من حيز النظر والتجريد الى حيز العمل والتنفيذ ، اقول لتصبح تلك « المقاصد » التي هي قوام المصالح الجدية الحقيقية الانسانية ، اوضاعاً قائمة ، تحدد الاطار الاجتماعي والسياسي والاقتصادي ، تحديداً يتفق وما تقتضيه الأسس العامة التي يضعها التشريع نفسه ، ليكون بمثابة « صوى » او « معالم كبرى » تشكل « النظرية العامة » للتشريع ، بما تنهض به من « النظام الشرعي العام الثابت » الذي تتجلى فيه ارادة المشرع الحقيقية في « وحدة التشريع » واضحة جلية ، مما يطلق عليه « (الأساسيات) » او « (المحكّمات) » التي لا تقبل التأويل او التغيير ، لوضوحها

اصل مشروعييها ، وهو « التراضي الحر الكامل » او كان محلها غير مشروع ، لاتخاذها وسيلة لحمل المعتدى عليه على الرضا بوضع عدوان قائم كرها وإذلالاً ، او لاتخاذها الاغتصاب والاستلاب موضوعاً لها ، وهذا الموضوع لا يقبل حكم التعاقد شرعاً ، لسقوط المشروعية ، باعتساف الغاية ، او لعدم قابلية محل المعاهدة لحكمها ، لعدم مشروعييها أصلاً ، فتبين بما لا يدع مجالاً للشك . ان التشريع محكوم بقانون الغاية ، لا بحكم الواقع وتقريره ، على ما ذهب اليه بعض فقهاء القانون الوضعي .

الأمر الواقع - في التشريع الاسلامي -
مادة للدرس ، والتمحيص ، والتحليل لمقوماته ، وملايساته ، وسائر عناصره ، واهدافه ، للحكم عليه ، لا للاحتكام اليه ، او التسليم به على علته .

اذا كانت « سياسة الأمر الواقع » على الصعيد الدولي مرفوضة في الاسلام قطعاً ، لما قدمنا من الأدلة ، فان هذا « الواقع » يعتبر - في نظر الاسلام - مادة للدرس ، والتحليل ، واستبطان دوافعه ، وتبيين مقوماته وعناصره ، وغاياته ، ظاهراً وباطناً ، وكذلك سائر وجوه النشاط السياسي الدولي في كافة مواقفه ومجاليه ، بخاصة ، والنشاط الحيوي بعامة ، فما كان منها يستند الى المصالح المشروعة ، والمقاصد الأساسية ، فهو على ستن المشروعات ، على حد تعبير الإمام الشاطبي ، وما كان مبنيّاً في باطنه وبوامثه ومقاصده على مصالح مخالفة ، فهو باطل حتماً ، ولا يجوز المصير اليه ، والاسلام يقوّمه ، وبوجهه ، بل ويزيله اذا كان عدواناً وظلماً ، لان هذا من مهمته الكبرى ، وهدفه العام ، والا فلن تجري شئون الحياة الانسانية على استقامة ، بل على فوضى وهرج وفوت حياة ، اذ ليس بعد العدل الا الظلم ، وليس بعد المصلحة الجدية الحقيقية المعقولة الا المفسدة ا

- كما بينا - وهو اصل يقيني ثابت بالاجماع ،
لثبوته أولاً بالاستقراء من نصوص التشريع
نفسه كتاباً وسنة ، هذا فضلاً عن ان « العبث »
في شريعة الاسلام ، مناف « للحكمة الإلهية »
من انزال الشريعة ، بل انزال الشرائع السماوية
كافة ، وارسال الرسل ، لقوله تعالى : « لقد
أرسلنا رسلنا بالبينات ، وأنزلنا معهم الكتاب
والميزان ، ليقوم الناس بالقسط » والقسط هو
العدل ، والعبث ينافية ، وهو ما افصح عنه
ائمة المحققين من الفقهاء من مثل ابن تيمية حيث
يقول : « كل ما خرج من الحكمة الى العبث فليس
من الشريعة » وايضاً « العقد » وهو من اكبر
الادوات في النظام التشريعي ، لتبادل المنافع
والأموال ، اذا لم ترتب عليه فائدة جديدة
لعاقدتيه ، كان باطلاً ، لأن تحصيل العقد لفائدة
مبتدأة لم تكن حاصلة من قبل ، شرط للانقضاء ،
نفساً للعبث في التعامل ، فكيف اذا خلا عن
الفائدة أصلاً ؟ او كان محله محرماً غير مشروع ؟؟

**مناسط المشروعية في الحق - وهو المعنى
الاجتماعي فيه - ينعكس على « مفهوم العقد »**
عند التحقيق ، اذ المشروعية أساسها العدل ،
والعدل لا يتجزأ ، ولا تنافض في شرع الله ورسوله ،
فيفسدو « العقد » على هذا النظر ، واقعة
اجتماعية ، لا تعاقداً فردياً محضاً ، إعمالاً
لسلطان الإرادة المطلق ، لأن هذا اثر من آثار
الفردية في المفهوم الذي يستوجب الاطلاق في
التصرف ، في الفلسفة الفردية ، وهو ما لا يفرضه
الشرع بحال ، لسقوط المعنى الاجتماعي فيه ،
مما يفسح المجال للعبث ، والتحكم ، والاستغلال ،
ومنافاة الصالح العام ، او اختلال « التوازن »
في اقتصاديات العقد ، بظرف طارئ قد لا يكون
للمتعاقدين يد في إحداثه .

لا يتسع المجال لبحث هذا كله وتفصيله ،
ولكن هذا لا يمنع من الإشارة الى تلك المفاهيم
والاصول التشريعية الاسلامية الثابتة بالاستقراء ،
بإيجاز شديد .

وصراحتها ، صونا لدائية التشريع وخصائصه ،
وقييمه المحورية التي تدور عليها احكام الشريعة
جملة وتفصيلاً كما ذكرنا ، فكانت بذلك ثابتة
في اصولها ، متطورة في فروعها ، على ما سيأتي
بيانه ، ولا يستقيم امر المجتمع البشري كله ،
دولاً ، وأممًا ، وشعوباً ، الا على هذا الأساس ،
لقوله تعالى : « وان هذا صراطي مستقيماً ،
فاتبعوه » وقوله سبحانه : « انحكم الجاهلية
يبغون ، ومن احسن من الله حكماً لقوم يوقنون » .

ينهى بمقولة التشريع الاسلامي ، كون
مقاصده الملياً ، واصوله العامة ، واحكامه
التفصيلية ، مفياة بمصالح جديده حقيقية وكلية ،
لا تتنافى واصول التعامل الانساني بوجه عام ،
فضلاً عن العقل العلمي المتخصص في موضوعها ،
مما يثبت ان التشريع الاسلامي والعقل الانساني
صنوان متلازمان ، لا غنية لاحدهما عن الآخر ،
على ما يقرره الإمام الغزالي (٢٣) وغيره من علماء
الاصول .

لو لم يكن التشريع مغنياً بمصالح حقيقية
غير موهومة ، وجديده ذات اثر فعال في جلب
المنافع ودرء الأضرار والمفاسد ، وكلية بحيث
تكون عامة ، لا يختص بها قبيل دون قبيل ،
او امة دون اخرى ، او طبقة دون غيرها من
الطبقات ، بحيث تصبح امتيازاً لها من دون
الناس ، دون مسوؤغ ، اقول لو لم يكن التشريع
الاسلامي بهذه المثابة ، لفقد عنصر « مقولته »
ولاستحال عليه تكوين قناعات المكلفين بمدالته او
بجدواه ، او بعبارة اخرى ، لكان العبث او التحكم ،
وكلاهما لا يتصور وقوعه في التشريع الاسلامي
بوجه خاص ، وليس من الغروض ولا من المقبول
ايضاً ان يقعا في تشريع وضعي غيره .

أما العبث ، فلا يشرع ، لخلوه عن الفائدة ،
ولتناقضه للأصل العام الذي قام عليه التشريع
كله ، وهو ان « الاحكام معثلة بمصالح العباد »
اي مغشاة بها ، ومفسرة في ضوئها ، ومبنية
على أساسها ، تشريعاً نظرياً ، وتصرفاً عملياً ،

ان المبدأ العام الذي يقوم عليه «العقد» في الاسلام ، مشتق من المبدأ الذي يقوم عليه مفهوم الحق فيه ، فكلاهما قائم على أساس اجتماعي ، وأخلاقي ، وإنساني ، وتعالج الناحية الاقتصادية في العقد - باعتباره من أعظم ادواتها اثراً ، وأشدّها احتياجاً إليه في تبادل المنافع والأموال - في ضوء ذلك كله .

وقد اشتق الإمام الشاطبي «جهة التعاون» مبدأ عاماً - بوجهيه الإيجابي والسلبي - حاكماً على التشريع كله ، بحيث تقيد به الأوامر والنواهي الواردة في الشرع بما لا يخالف أو يناقض مقتضى ذلك المبدأ الهام (٢٤) ، لقوله تعالى : «وتعاونوا على البر والتقوى ، ولا تعاونوا على الأثم والعدوان » وهو - بوجهيه الإيجابي والسلبي - يوجب التكافل في التعامل ، بل وفي جميع وجوه الحياة ، وهو أصل مجمع عليه .

وهذا المبدأ الأخلاقي في المقام الأول ، غير ان الأصوليين والفقهاء ، قد عملوه قاعدة شرعية عامة ملزمة في التعامل ، ولم يتركوه لمحض اختيار المتعاقدين أو غيرهم . فهو يوجب على المسلمين الوفاء بالعقد خلقاً وديناً وشرعاً ملزماً ، ولكنه يوجب في الوقت نفسه على الدائن ألا يتمسك بكافة مزايا العقد حتى في الظروف القاسية والأزمات الخاصة والعامة ، لأن هذا لا يتفق ومبدأ «التعاون» (٢٥) « فضلاً من أنه انتهاز لسوانح الفرص ، واستغلال الأزمات ، والا فلم حرم الاحتكار مثلاً ؟ وهو في الأصل عقد بيع وشراء ، وتصرف في حق الملك ، ولم حرّم بيع المضطر وشراؤه ، وبيع المسترسل عديم الخبرة ، حتى وصف بأنه ربا ، والحرمة ليست منصببة على أصل البيع ، لأنه حلال » وأحل الله البيع « ولكنه منصب على استغلال عدم الخبرة ، أو الاضطرار ، وهي ناحية ضعف في المشتري ، بدليل أن يكون الموقف الأخلاقي تجاهه تبصيره

ونصحه وتوعيته بالثمن ، والترفع عن غبنه ، أعمالاً لمبدأ التعاون ، ومبدأ النصيحة في الدين !! وقد تطفئ إرادة أحد المتعاقدين الأقوى اقتصادياً ، على الآخر ، فيكون قبوله للعقد - في مثل هذه الحال - ظاهرياً لا رضى حقيقياً ، لمكان الاضطرار ، كما هو واقع ومشهود وقت الأزمات .

هذا ، ولماذا أجاز الحنفية «فسخ الاجارة للصلو» وهو الظرف الطارئ الذي يصبح تنفيذ العقد معه موهقاً للمدين بسبب لا يد له فيه ؟؟ وبات يهدده بضرر فادح لم يكن قد التزمه بالعقد أصلاً ، بل نشأ الضرر البيّن عن هذا الظرف الطارئ ؟؟

وإذا نظرنا الى ما قدمنا آنفاً ، من أن للحق «وظيفة اجتماعية» في التشريع الاسلامي ، بما أقمنا من الأدلة ، كان هذا المفهوم «العقد» تطبيقاً لتلك الوظيفة ، فيتطابق الحق والعقد ، مفهومًا واثراً (٢٦) ودوراً .

وقد التفت الى هذا المعنى ، الإمام ابن تيمية ، فقرر ان « لا بد في العقد من رضا المتعاقدين ، وموافقة الشرع » (٢٧) « فليس العقد اذن شريعة المتعاقدين باطلاق في نظر الاسلام ، نقيضاً للاستغلال والعيب بالمقدرات ، أو التحكم بسلطان الإرادة المطلق .

وأما «التحكم» - وهو عدم المعقولية الذي يستلزم مجرد التسلط - فهو منتفٍ في الشرع ، ومحرم قطعاً .

أما كونه منتفياً في الشرع ، فلأننا لم نجد في الشرع حكماً واحداً في التعامل غير معقول المعنى ، أو غير مفضل الى مصلحة معقولة مقصودة هو مفسر بها ، ومبني على أساسها ، إذ الأصل التعميل كما قدمنا .

وليست مجرد وصف قولي، من قبيل انه ينهض بها امران: «**معقولية التكليف** ، و**فناء المكلف**» ومن الزم نفسه بالتنفيذ والامثال عن قناعة ورضا، وكفاية اختيار، كان حراً عزيزاً، بلا مرأه.

وايضاً، يدور التكليف كله على قيم انسانية ثلاث: **العصمة**، **والحرية**، **والمالكية**، تجد ذلك مفصلاً في كتب الاصول (٢٩)، ولا يتسع المجال لتفصيل القول فيها، اما الاعتساف والانحراف والتكوص والعصيان فلا يكون - والحالة هذه - قائماً على اساس معقول يسوّغه، الا ان يكون تحت تأثير «**الهوى**» و**الهوى** آفة البشرية: «**ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض**» لكون الهوى منزعاً نفسياً من شأنه ان يَفْشِي على العقل منافذ التفكير الحر، او يحول دون تنفيذ احكامه، وفي هذا اغتيال للقيم الأساسية الانسانية الثلاث التي لا قيام لمجتمع انساني بدونها، من «**الحرية والعصمة والمالكية**» اذ لا تحقق لها الا بتنفيذ التكليف والامثال، والى هذا الاشارة بقوله تعالى: «**يا ايها الناس، انما بفئكم على انفسكم**» وقوله تعالى: «**ان احسنتم احسنتم لانفسكم**»، وإن اسأتم فلها» وقوله تعالى في الجهاد المفروض: «**إلا تنفروا، يعذبكم عذاباً أليماً، ويستبدل قوماً غيركم، ولا تضره شيئاً**».

نمرة التمييز بين المنهج الحسي السادي
التفريزي، وبين المنهج الغائي التقيومي في الاجتهاد
والبحت العلمي التشريعي:

التشريع دلالات ذات مقاصد هي معايير العدل فيه، وقدما آنفاً، ان «**العدل**» في الاسلام ليس مفهوماً ذهنياً فلسفياً مجرداً يخلق في آفاق من التأمل المحض البعيد عن الواقع، مما قد يستعصي على التطبيق، بل الدارس لمصادر الشريعة ومواردها، وما نتج عنها من اجتهادات الأصوليين والفقهاء، عبر القرون، يرى ان «**العدل**» في الاسلام يتمثل واقعاً

واما انه محرم شرعاً، فلان «**التحكم**» لا يعدو كونه مستشرفاً مجرد اخضاع المكلفين تحت سلطان التكليف، دون امكان العثور على وجه معقول - ينهض بتفسيره لنفهم او صالحهم، وهو ما تواترت النصوص على عكسه (٢٨)، بالاصل العام المجمع عليه، كما قدمنا. وايضاً لو كان «**تحكيمياً**» لانتفى كون تنفيذه طوعياً، يصدر عن قناعة ورضا، ومعلوم ان «**مبدأ الرضائية**» اصل عتيد في صحة العقود والمعاملات، بل وفي حل انتفاع كل من المتعاقدين بمال الآخر شرعاً، كما هو مقرر ومعلوم، بل «**الحرية**» هي اصل الاعتقاد، اذ لا اكراه في الدين «**فكان التحكم منتفياً ومحرمًا في الشرع اصلاً، عقيدة ومعاملة**».

وايضاً «**التحكم**» - بانتفاء «**اصل المعقولية**» فيه - ضرب من التسلط القاهر الذي ياباه الاسلام اشد الإباء، بل يحاربه، بما هو «**دين العزة**» وشرعة «**العدل والانصاف**».

على ان الاسلام لم يجعل ذلك التحكم للرسول ﷺ نفسه، لقوله تعالى: «**وما انت عليهم بجبار**» بل نفى الله تعالى ذلك عن ذاته العليّة لقوله سبحانه: «**وما الله يريد ظلماً للعباد**» وقوله تعالى: «**وما ركب ظلاماً للعبيد**» وقوله سبحانه: «**ان الله لا يظلم مثقال ذرة**» وفي الحديث القدسي: «**يا عبادي، اني حرمت الظلم على نفسي، وجعلته بينكم محرماً، فلا تظالموا**» فثبت ان الشرع معلل بالمصالح المعقولة، فما خرج عن المصلحة الى المفسدة، ومن العدل الى الظلم، فليس من الشرع في شيء.

معقولية التشريع تستلزم ان يكون المكلفون به احراراً ذوي عزة، وهو ما جاء الكتاب العزيز بتأصيله في صريح نصوصه:

على ان الاسلام يخاطب بتشريعه احراراً ذوي عزة، مصداقاً لقوله تعالى: «**ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين**» وهذه «**العزة**» حقيقة

الحكم ، ومناط العدل فيه ، فلا يقرّر امر واقع
او عرف سائد او معاملة دون ان يوزن كل
اولئك بمعيّارها ، فكان ارتباط الاجتهاد بالغاية
وثيقاً ، لأنها وزن المشروعية .

على ان هذه « الغاية » قوامها امران :
« المعقولة » و « معطيات الخبرة العلمية المتخصصة »
في موضوعها ، وليس بمعد « المعقولة والعلم »
شيء يبتغى ، يرشدك الى هذا ، ان الإمام مالكا
- رحمه الله - قد اشترط - فيما اشترط -
في « المصلحة » التي يبني عليها الحكم ، فيما لم
يرد فيه نص انها « اذا عرّضت على العقول
تلقتها بالقبول » حتى اذا رفضتها العقول كانت
غير مشروعة ، لتخلف شرط المعقولة .

هذا ، والمقصود : العقول العلمية
المتخصصة لا العامة بداهة ، اذ العامي لا رأي
له ولا خبرة ، ولو تبين فيما بعد ان رايه
صواب ، اذ لم يكن منشؤه العلم ولا الخبرة
العلمية ، واما ان كان رايه خطأ ، فالاصل
فيه الخطأ .

فاذا تلقتها العقول بالقبول ، كان ذلك
قرينة على مطابقتها مقتضى العلم والحكمة ،
ولا ينكر الشرع مقتضى العلم ، والا ما كان
لفريضة طلب العلم باطلاق وجه يفسرها ، كما
لا ينبغي لعاقل ان يقيم الحكم على غير ما يقتضي
به العلم ، الا ترى حكم الشرع في « الوباء »
مثلاً . اذا انتشر في بيئة معينة ، فانه يقتضي
الا يخرج منها او يدخل اليها احد ، لمصلحة
الوقاية منه ، حَجَرًا صحيحاً ، لكن من الذي
يقرر ان ثمة « وباء » حقيقة ، انهم اولو الخبرة
من الاطباء ، فكان موضوع الحكم الشرعي اذا
علمنا ، يعتمد الخبرة في تبينه ، ثم على
اساسه يكون الحكم الشرعي سلباً او ايجاباً ،
تبعاً لوجود الوباء وانتفائه ، والا كان الظلم
في تقييد حرية الناس في تنقلهم ، دون موجب
بشرقه .

في المقاصد والمصالح الرسومة شرعا ، وهي غايات
الاحكام ، نظريا ، ومناط مشروعية التصرف
واقعيّا وعمليّا ، والمشروعية هي العدل ، ويترتب
على هذا النظر امران :

الاول : ان « العدل » مندمج في التشريع
نفسه ، نصاً وروحاً ومقصداً ، ولا يستوحى
من امر خارج عنه ، كالقانون الطبيعي مثلاً ،
لان هذا القانون - فضلاً عن كونه مبهماً - قد
ابتدع ظهيراً للفردية المطلقة ، وهي منافية للاسلام
راساً .

الثاني : ان « معايير » التشريع هي التي
يجب ان يحتكم اليها في وزن « الواقع » المعاش
بجميع وجوهه ومناحيه ، ليكون محكوماً بالتشريع
عدلاً ، لا العكس ، وفي هذا تثبيت لاصالة القيم ،
وهذا فارق حاسم بين المنهج التقريبي والغائي
اذ الاول يبني التشريع على اساس الواقع ،
والظواهر الاجتماعية ، بخلاف الثاني ، فالواقع
وظواهره مادة لتمحيصه ، وتحليل عناصره ،
وتبين غاياته ، ووزنه بميزان القيم ، فما وافق
معاييره شرع ، وما خالفها رفض او قوّم بما
يتفق واصول العدل الثابتة فيه .

هذا ، والظواهر الاجتماعية المخالفة
لمقتضى الشرع منكر ، والمنكر يجب تغييره لا
اقراره ، والا كان ذلك سببلاً لتبدل قيم
التشريع ، ومعايير الخلق ، وتبديل التشريع
هو انشاء قواعد مبتدأة ، او تأسيس فقه جديد ،
مما لم يأذن به الله ، لانه افتئات على حق الله
في التشريع ، والى هذا الاشارة بقوله تعالى :
« ان الحكم الا لله » وقوله تعالى : « فوربك
لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم »
وقوله تعالى : « ومن لم يحكم بما انزل الله ،
فالولئك هم الكافرون » . هذا ، ومما يؤكد
وجوب اتخاذ القانون الغائي منهجاً في التشريع
الاجتهادي ، ان الاجتهاد بالرواي في التشريع
الاسلامي ذو ضلّة وثقّى بالمصلحة التي هي غاية

هذا، ومما يؤكد «مقولية» «المصلحة» في التشريع الاسلامي، انها تفترق دائما الى التصرف العقلي في تبينها، لانها عنصر عقلي خارج عن منطوق النص غالبا، وهذا هو الاجتهاد بالرأي من اهله، وإن كانت داخلية في منطقته التشريعي، اذا لم يكن منصوبا عليها صراحة، او متبادرة من ظاهر المعنى اللغوي دون اجتهاد، وهذا قليل في الشرع نسبيا.

على انه لو قصد عرضها على اهل العقول الراجعة، لما انتقص ذلك من «مقوليتها» شيئا، وهنا تبدو صلة «العلم والعقل» بضمون الحكم الشرعي او مستعملتيه، والعلم في تقدم مضطرد، والمصالح متكاثرة مستجدة، والعلم او المقولية شرط اساسي يتوقف عليه اعتبار المصالح المتجددة، مبني للأحكام، على ما قرره الإمام مالك وغيره، فكان هذا دليلا قاطعا على عنصر «التقدم» في تشريع الاسلام، بتقدم «العلم» نفسه الذي هو شرط اساسي في اعتبار كافة المصالح شرعا، مهما تجددت، وتعاور الناس الزمن، او بتقدم العقل وارتقائه بتطور العلم.

هذا، وقد اشار الإمام الغزالي الى هذا المعنى، قاصداً بالعقل، العلم، او الخبرة العلمية المتخصصة من اهلها بقوله: «واشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع» (٣٠)، واصطحب فيه الرأي (٣١) والشرع، وعلم اصول الفقه من هذا القبيل (٣٢)، فانه يأخذ من مستقو الشرع والعقل، سواء السبيل، فلا هو تصرف بمحض العقول، بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول، ولا هو مبني على محض التقليد (٣٣) الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد (٣٤). وهذا يبين في ان الشرع والعقل صنوان متلازمان، وهو ما اكده آغا.

هذا، ومما يؤكد كون «المصلحة» الواقعة او المتوقعة، وهي غاية الحكم - اذا ما استوفت

شروط اعتبارها، مبني للحكم، ولا سيما في الوقائع المستجدة، والظروف المتطورة - ما صرح به الإمام ابن القيم حيث يقول: «فحيثما وجدت المصلحة، فشم شرع الله ودينه» ولا جرم ان شرع الله ودينه هو «العدل» بعينه!

وعلى هذا، فالعدل في الاسلام امر واقعي محسّ مدرك يتمثل في «المصلحة العقلية» التي هي غاية الحكم، وبذلك تمكنت «المقولية» العلمية في اصول ومباني الاحكام الشرعية، فكان الاجتهاد بالرأي في الاسلام وثيق الصلة بمفهوم العدل، بل لا يتصور الاسلام بلا اجتهاد في كل عصر، لتجدد الوقائع والاحداث، وتبدل الظروف، الا اذا تصورنا تجريد الحكم من مبناه من المصلحة والعدل، وهذا محال، ولأن الاجتهاد بالرأي تميّش وسيلة لما يعرف به العدل، وما به يتحقق، والمصلحة هي الغاية، والحكم وسيلتها، فكان قانون الغاية هو المهيمن على الاجتهاد والبحث التشريعي كله، لانه يتضمن معايير المشروعات من الوقائع والاحداث والظروف الاجتماعية المتغيرة، فكان ميزانا للتقويم وليس قانونا للتقرير، ومن هنا كان حاكما على الواقع، وليس محكوماً به، كما قدمنا، وهذا يبين.

الثالث: ان المثل العليا، والقيم الانسانية، والمبادئ الخلقية الثابتة التي تعتبر من مدركات الحاسة الفطرية قبل ان تلتاث بمخلفات البيئة، او بالعوامل المؤثرة من الاعراف والتقاليد الموروثة، او التيارات المتطرفة الوافدة التي تقوم على اصول يعتبرونها حضارية وهي منازكة لاصول الاسلام، اقول تلك المبادئ الخلقية التي تعتبر من مدركات الحاسة الفطرية النقية في نظر هذا التشريع - وهي ما يطلق عليها «البصيرة» لقوله تعالى: «بل الانسان على نفسه بصيرة»، ولو اتقى معاذيره» - اقول تلك المبادئ الخلقية،

في التشريع الاسلامي ميزة كبرى قد اكسبته
الخصائص الالهية :

اولاً : قد مكنت للمثل العليا في هذا
التشريع ، واصطلت فيه مفاهيم الأخلاق ،
والفضائل ، فكان لها منزع في التشريع ، وهي
قيم انسانية خالدة على الدهر ، يتسامى بها
الى عليا درجات الكمال الانساني ، بما هي
اصول الحضارة الانسانية الحقنة .

ثانياً : اورثته خصوبة فائقة ، ومرونة
عجيبة ، في مواجهة الوقائع المستجدة ، وذلك
بامكان تحويل ما يفيض فيه من تلك القيم
والمثل الى قواعد تشريعية ملزمة ، تفرغ في
نظام امر ، مؤتدا بسلطان الدولة اذا رقي وازع
الدين ، الا ترى الى الإمام ابي حنيفة ، كيف
كان يجيز للمالك ان يتصرف في ملكه على النحو
الذي يشاء ، ولو اضر بجاره ، ذهاباً منه الى
ان معنى الملك هو الحرية في التصرف ، ويذهب
من معنى الملك ما يرداد في تقييد حرية المالك؟
غير انه لم يجز ذلك ديانة وخلقاً ومروءة ، ولم
يقبده قضاء ملزماً ، لغلبة سلطان الدين على
النفوس، حتى جاء صاحبه : الإمام ابو يوسف
ومحمد ، فقيداً للمالك في تصرفه في ملكه بما
يمنع الضرر الفاحش عن جاره ، ديانة وقضاء
ملزماً ، استثناء من القياس العام ، (استحساناً)
وعملوا ذلك بالمصلحة ، أي بالعدالة ، لتغير
تصرفات الناس، وعدم مراعاتهم لقواعد الأخلاق
والديانة ، وبذلك تحول الحكم الديني الخلفي
الى حكم قضائي ملزم ، لاقتضاء الظروف
المستجدة ذلك .

ثالثاً : انها جعلت لفعل المكلف ، وتصرفه،
حكيمين : احدهما ديناني يحكم العلاقة سراً بين
الإنسان وربه ، على ما هو في الواقع ونفس
الامر ، وثانيهما : قضائي ، يحكم بالظاهر من
الامر ، وقد تكون الحقيقة والباطن على خلاف
ما يحكم به القضاء . فلا بد من حكم الدين
المسيطر على الوجدان والضمير .

قد مكث لها الاسلام في تشريعه ، باعتبار انه
« دين الفطرة » مصداقاً لقوله تعالى : « فاقم
وجهك للدين حنيفاً ، فطرة الله التي فطر الناس
عليها ، لا تبديل لخلق الله ، ذلك الدين القيم » .

والفطرة اذا اطلقت شملت مقوماتها في
الظاهر والباطن ، كَمَلاً ، أي جسداً وعقلاً
ووجداناً وطاقات وغرائز وارادة .

هذه المثل والقيم والمبادئ ، ليس لها
وجود ، ولا ينبغي ان يكون لها اثر عند اصحاب
المذهب التقريبي - كما اشرنا - فلا ثبات لها ،
ولا اصالة - في نظرهم - لأنها خاضعة للتغير ،
والتشريع عندهم خاضع للواقع ، فالواقع هو
الذي يصوغ التشريع في اعتبارهم ، وليس
التشريع هو الذي يصوغ الواقع على عينه، وهذا
على النقيض من التشريع الاسلامي الموحي به ،
كما ترى ، لان الاسلام جعل للمبادئ الأخلاقية
والمثل الانسانية الاثر البالغ في تقويم الارادة
وتوجيهها ، بتطهير البواصت النفسية ، بل لا تجد
حكماً شرعياً واحداً في الاسلام ، الا ويستند
اساساً الى مبدأ خلقي ، ينبع منه ، او يتأيد
به ، او يستهدف قيمة انسانية عليا ، او مثلاً
أعلى خالداً يسمى الى تحقيقه او الاقتراب منه،
والا فما معنى قوله ﷺ : « انما بعثت لائم
مكارم الأخلاق » .

- يرشد الى هذا ايضاً ، ويؤكد ، ان
« الأصول الدينية » النابعة من العقيدة نفسها ،
باعتبارها ميزان الخلق والمثل ، والعامل
الفعال في ترسيخها وتعميقها في النفس
الانسانية، تجدها مزوجة بالقواعد التشريعية،
كما اسلفنا ، من الرحمة ، والبر ، والايثار ،
والوفاء ، والمروءة ، والعفو ، والاحسان ،
والعفة ، والصدق ، والتسامح في التعامل ،
قضاء واقتضاء ، وغير ذلك من الفضائل ،
وجماع ذلك كله ، قوله تعالى : « ان الله يامر
بالعدل والاحسان » وعلى هذا، فالصفة الدينية

من المناهج - مما لا يتفق وطبيعة التشريع نفسه - من نتائج وثمرات متباينة ، اتينا على ذكرها ، قد تأتي على بنية التشريع وخصائصه ومقاصده جملة ، على النحو الذي فصلنا تفصيلا يناسب ما لهذا الموضوع من بالغ الأثر في التشريع ، أقول بعد هذا التمهيد ننتقل الى موضوعنا الاساسي ، وهو النظرية العامة للشريعة الاسلامية ، تحدد ذاتيتها ، وطبيعة هدفها العام .

هذا ، ولا ريب ان الحكم الدياني ذو اثر بالغ في توجيه المكلف الى ما هو حق وعدل ، اذا كان للعقيدة هيمنة وسؤدد على نفسه ، فتبين بجلاء ما للعنصر الديني من اثر في تكوين انسانية الانسان .

- بعد هذا التمهيد في بحث المنهج العلمي في الاجتهاد التشريعي ، حسبما تقضي به فلسفة التشريع الاسلامي ، لما يترتب على اتخاذ غيره

النظرية العامة للشريعة تحدد ذاتيتها ، وطبيعة هدفها العام

يختص بالشارع ، وان ليس للمجتهد سلطة ابتداع الأحكام ، والمصالح ، كما فيه من قضاء على تلك الذاتية وخصائصها ، بتأسيس فقه جديد .

فالتشريع الاسلامي - حكما ومقصدا ، او مل حتما ومصلحة - من وضع الشارع .

اما الحكم فواضح ، واما «المصلحة» فليس معنى وضع الشارع لها ، سلب صفة «المقولة» عنها ، والا لما كانت شريعة ذات اهداف ، ومقاصد ، مقولة المعنى ، وقد فصل القول في ذلك . الإمام الشاطبي والإمام العز بن عبد السلام ، يؤكدان «ذاتية» الشريعة يقول الإمام الشاطبي : «ان كون المصلحة مصلحة تنقص بالحكم ، والمفسدة كذلك ، مما يختص بالشارع ، فاذا كان الشارع قد شرع الحكم مصلحة (٣٧) ، فهو الواضح لها مصلحة ، والا فكان يمكن عقلا الا تكون كذلك (٣٨) » وهذا صريح وبين .

ومعنى ذلك ، ان من المصالح ما يبدو للعقل مصلحة ، ولكنك ترى الشارع قد افاهها ، نصا او دلالة . اما لمجانفاتها للعدل ، او للمصلحة الحقيقية الكلية التي ينبغي ان تقوم حياة المجتمع ونظامه على اساسها ، إن في الميدان الاقتصادي او السياسي او الاجتماعي ، او الوجداني والخلقي ، فمن ذلك مثلا ، تحديد نصيب الأثري في الإرث على النصف من نصيب

قدمنا ان التشريع الاسلامي - باعتباره علما تقويميا لا تقريريا - ينتظم البحث والاجتهاد فيه ، منهج الغاية ، وتقدير المالات والنتائج الواقعة او المتوقعة ، اثرا لاتجاه الارادة الانسانية ، وبواعثها في التصرف ، وقد يقارن البواعث والفصوص النفسية ، ظروف خارجية عارضة ملازمة ذات اثر في تشكيل علل احكام جديدة تعارض حكم الأصل ، ومن هنا ، اشار الإمام الشاطبي الى ان « النظر في مآلات الأفعال » معتبر مقصود شرعا (٣٦) » وان على اساس هذا « المال » - المتوقع او الواقع فعلا - يكون تكييف الفعل بالمشروعية وعدمها ، بقطع النظر عن حكمها الاصلي ، لانها اضحت رهنا بذلك ، ولا ريب ان هذه المرونة في « التكييف » تبعا للعوامل النفسية ، او الظروف الموضوعية ، تكسب التشريع قوة وقدرة فائقة على مجابهة الوقائع المستجدة ، مهما تطور بالناس الزمن .

وننتقل الى بحث « النظرية العامة للتشريع الاسلامي » بما تحدد ذاتيته ، وخصائصه ، وطبيعة هدفه العام .

يشير المحققون من الأصوليين في تحديد هذه النظرية الى ما يلي :

المصالح - الكلية والجزئية - ووسائلها من الاحكام ، مبادئ ، وقواعد ، وتفصيلات ، مما

لا رضا حقيقيا، وهكذا ترى أن التشريع الاسلامي لا يختفي بان يكون العاقدان على درجة سواء من « الأهلية الشرعية الكاملة » بل يشترط - الى ذلك - ان يكونا متساويين ايضا من حيث « القوة الاقتصادية » حتى لا يستغل أحدهما الطرف الآخر الضعيف ، فيكون مدعنا او مرغما في قبوله ، لا راضيا حقيقة ، فيفقد التصرف بذلك اساس انعقاده ، وهذا تحرر دقيق لأصل العدل في التعامل .

هذا ، وقد اشار الإمام ابن رشد ، الى ان اساس « العدل » في التعامل ، وتبادل المنافع ، هو « مقاربة التساوي » بين العوضين ، حتى لا يكون بينهما تفاوت شاسع يتخذ مظهرا ماديا هو ما يطلق عليه « الغبن الفاحش » . هذا بيان « للمصلحة » في الميدان الاقتصادي على سبيل المثال .

واما « المصلحة » في الميدان السياسي وعلى الصعيد الدولي بوجه خاص ، فتراها تتعلق بالمصلحة الإنسانية العليا ، وعلى المستوى العالمي ، فضلا عن تعلقها بمصالح العرب والمسلمين في دولهم بخاصة ، بحيث لا تفضي رعاية المصلحة الخاصة الى استحكام التناقض بينهما ، وقد مهد الاسلام السبيل الى « التوفيق » بحو اسباب الاضطراب العالمي كافة ، كتحرير العدوان ، والبغي ، والاستعمار ، لتكون امة هي اربى من امة ، والمعاهدات غير المتكافئة ، واستغلال الشعوب المستضعفة في الارض ، واستئصال شافة « العنصرية » من الوجود الدولي ، اذ حاربها الاسلام محاربة لا هوادة فيها ، وغير ذلك مما لا يتسع المجال لتفصيله ، تحقيقا للعدل الدولي بين البشر ، وهو اساس السلم العالمي .

واما « المصلحة » في الميدان السياسي داخلا ، فقد اوسى مثلا « مبدأ الشورى » وترك تفصيل اجراءات تنفيذه للاجتهاد بالرأي من اهله حسب الظروف ، وذلك لأن « المصلحة

الذكر ، لاعتبارات اجتماعية واقتصادية ومالية تتعلق بنظام الأسرة كله ، وان بدا لبعضهم ان « المصلحة » في المساواة ، لا سيما اذا نظر الى هذه الجزئية مبتورة عن النظام التشريعي العام للأسرة والمجتمع معا ، لان الشارع الفى هذه المصلحة المظنونة نصا (٣٩) ، لاتصال هذا الالغاء بالعدل في توزيع التبعات المالية ، ومبدأ القوامة ، وكذلك تحريم كافة وجوه الاستغلال إبان التصرف في الملكية الفردية ، من الاحتكار (٤٠) ، والربا ، والغرر ، وبيع الاسترسال (٤١) ، وبيع المضطر وشرائه ، والغبن الفاحش الناتج من استغلال ناحية ضعف في الطرف المغبون ، من عدم الخبرة ، او عدم كفاية الاختيار ، او الطيش البيسن ، او الهوى الجامح ، او استغلال ظروف طرات من شأنها ان تخل بالتوازن في اقتصاديات العقد بين طرفيه ، بحيث ينتفى هذا « التوازن » بين التزاماته المتبادلة ، مما يجافي قانون « العدل » والانصاف في التعامل ، ولا ريب أن العدل فوق العقد ، لأن العقد شرع وسيلة لتحقيق العدل ، لا للافتئات عليه !

فقد يرى بعضهم ، ان في ذلك أو في طائفة منه « مصالح اقتصادية » ما دام قد تم التعاقد فيه على اساس التراضي ، توصلنا الى تحقيق منافع متبادلة في العوضين بين طرفيه بوجه خاص ، او لما له من اثر في النشاط الاقتصادي بوجه عام ، ولكن الشارع الاسلامي قد حرم الأساس الذي قام عليه مثل هذا التعاقد ، الغاء لتلك المصالح المظنونة او الموهومة ، لكونها غير مشروعة ، لأسباب تتصل بالعدالة ، صونا له من اختلال « التوازن » الفاحش بين التزامات كل من الطرفين ، وهو ضرب من اكل اموال الناس بدون وجه حق ، او لانتفاء ما يقابله من عوض ، او لاستغلال ازمة او حاجة الطرف الضعيف ، او لأن « التراضي » لم يكن كاملا حرا ، بسبب ضغط الظروف القاسية ، حتى كان قبولا ظاهريا

او العقل المجرد ، سواء اكان « الحكم الشرعي » منصوحاً عليه ، او مستفاداً ومستنبطاً دلالة عن طريق الاجتهاد في اصوله المتبصرة شرعاً (١٤) ، وعلى هذا فمصادر الحقوق والحريات هي مصادر التشريع نفسه .

ويؤكد الإمام الشاطبي هذا المعنى بقوله : « فان ما هو لله من الحقوق ، فهو لله ، وما كان للعبد - الانسان الفرد - فراجع الى الله ، من جهة حق الله فيه ، ومن جهة كون حق العبد من حقوق الله ، اذ كان لله الا يجعل للعبد حقاً اصلاً (١٥) » .

ويتربط على هذا المعنى نتائج فقهية اصولية منطقية :

اولها : ان الشريعة هي اساس الحق ، وليس الحق صفة ذاتية من صفات الانسان ، او خاصة من خصائصه الفطرية ، كما يرى انصار المذهب الفردي فيما ابتدعوه من فلسفة القانون عندهم ، حتى يكون الاصل في الحق الفردية في المفهوم ، والاطلاق في التصرف ، لانه - في زعمهم - سابق في وجوده على القانون والمجتمع والدولة (١٦) ، فالنظرية الاسلامية قائمة على اساس ان الشريعة هي التي انشأت الحق انشاءً ، بما شرعت من الاحكام المستفادة من نصوصها او دلالاتها ، والتشريع دلالات (١٧) .

هذا ، ويقرر الإمام الشاطبي هذا الاصل بصورة جلية ، لا لبس فيها ولا ابهام ، حيث يقول : « لان ما هو حق للعبد - للانسان الفرد - انما ثبت كونه حقاً ، بالثبات الشرع لذلك له ، لا بكونه مستحقاً لذلك بحكم الاصل (١٨) » . فالحق ثابت بالشرع ، ومنحة منه تعالى بشرعه .

الثاني : ان الانسان لم يخلق حراً ، او مزوداً بالحقوق والحريات كما يتصور الفرديون ، لانه ليس مخاطباً بالحكم قبل التكليف ، فلا يثبت الحق كمالاً الا بالتكليف (١٩) ، وانما خلق

الحقيقية » راجعة الى « الرعية » راساً ، بحكم توجه النداءات الالهية بالتكليف الى الامة اصالة ، وولي الامر ناظره عنها في التنفيذ ، ولذا جاءت النصوص بارساء « مبدأ المسؤولية » تجاه ولي الامر بقوله ﷺ : « كلكم راع ، وكلكم مسؤول عن رعيته » ، « الإمام راع ومسؤول عن رعيته » ولا ريب ان المسؤولية من « الرعية » انما هي مسؤولية عن « مصلحتها » وقد تأكد هذا بالقاعدة المحكمة التي ناطت تصرفات ولي الامر بالمصلحة العامة في الدولة ، ومؤداها : « التصرف على الرعية منوط بالمصلحة (٢٠) » .

فالسطة - في التشريع الاسلامي - حق ممنوح من الرعية اصلاً ، من طريق الشورى ، ولكنه حق وظيفي غيري لا شخصي ، بمعنى انه « حق وواجب » معا ، ولا ترجع المصلحة فيها الى من يمارسها شخصياً ، بل الى الامة مباشرة ، واذا كانت « مصلحة الامة » هي اساس مشروعية الولاية عليها ، اعني مشروعية السلطة ، فان التصرف السياسي المنافي لتلك المصلحة ، يفقد مشروعية الولاية ، بالنافاة ، ما دامت مصلحة الامة هي اساس الولاية العامة .

هذا في « المصالح » وانها من وضع الشارع نصاً ودلالة .

واما الاحكام ، فمن البدهي الا يكون ثمة افتئات عليها ، لانها ثمرة حق الله في التشريع ، وهو ما يؤكد الإمام الشاطبي بقوله : « واما تحريم الحرام ، وتحليل الحلال ، وما اشبهه ، فمن حق الله تعالى ، لانه تشريع مبتدأ ، وانشاء كلية شرعية الزمها العباد ، فليس لهم فيها تحكّم ، فهو مجرد احكام فيما ليس لغير الله فيه خيرة » وهذا بيّن .

الاحكام منشأ الحقوق :

ان النظرية العامة تقضي بأن « الحق » منشؤه الحكم الشرعي ، وليس « ذات الانسان »

كذلك ، لا تكاد تجد لهذا الميثاق الدولي ، ولا لقرارات جمعية الأمم ، ومجلس الأمن انعكاساً أو أثراً في المسالك السياسية لتصرفات الدول العدوانية ، ولا سيما تلك التي تقوم على سياسة التمييز العنصري بوجه خاص ، حتى بين مواطنيها هي ، مما هو واقع ومشهود في أعظم الدول حضارة مادية !!

لذا ، لا يمكن تصور الإنسان حراً في المفهوم الاسلامي ، إلا منذ أن أصبح يعتقد انه مكلف ومسؤول .

ذلك ، لأن معنى الحرية الذي نهض به التكليف قد غدا في أغوار النفس الإنسانية معتقداً ، يمارسه على الوجه المرسوم له شرعاً ، امثالاً لأمر الله ، وعن طواعية وكامل رضا ، أو بعبارة أخرى ، إن المسلم الحق لا يصدر عنه تصرف أو نشاط حيوي : مادي أو فكري أو وجداني ، بمقتضى ما رسم له الشارع فيما خوطب به من تكاليف ، إلا إذا كان يعتقد ابتداءً وفي قرارة نفسه ، انه مكلف به شرعاً ، لا بمعامل الاستهواء ، أو بتسليط الغرائز الدنيا الأولية السليقية التي تفري بالتصرف المطلق ، طمعاً في تحصيل الثمرات القريبة العاجلة ، أو استجابة للعصبية والهوى ، وهو ما أشار اليه القرآن الكريم ، وحذر منه ، لفساد مآلاته على المجتمع البشري كله - بقوله تعالى : « ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض » وهو المعنى الذي اكده الإمام الشاطبي في عبارة موجزة جامعة : « ما جاءت الشريعة إلا لتخرج الناس عن دواعي أهوائهم » وهذا هو الجانب العملي الذي يستند أساساً الى أصل اعتقادي راسخ يتضمن عنصر التكليف أو الالتزام الذاتي (٥٢) .

وأما قول عمر - رضي الله عنه - : « كيف استعبدتم الناس ، وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً » أي بمقتضى صفة « الأدمية » التي تقتضي

ليكون حراً ، بمقتضى تكاليف الشرع ومسؤولياته الجسم ، اذ لا تكليف بلا مسؤولية !

وعلى هذا ، يتبدى لك ، ان التشريع الاسلامي بجعله التكليف منشأ الحقوق ، يكون قد أولى عنايته اداء « الواجبات » قبل تقريره منح الحقوق والحريات ، ذهاباً منه ، الى ان في النهوض بهذه « التكاليف (٥٠) » على الوجه الاكمل والمرسوم شرعاً ، ضماناً كافياً لتحقيق وصيانة الحقوق والحريات ، وبذلك كان « التزام » المستحکم بين « عنصر الالتزام » بالتكليف ، وعنصر الحق أو الحرية ، بحيث لا يتصور الانفكاك بينهما ، وهذا فارق حاسم بين حقوق الإنسان ، والحريات العامة في الاسلام ، وبين ما استقر منها في المواثيق الدولية ، أو من قبلها إبان الثورة الفرنسية ، لسبب بسيط ، هو ان هذه المواثيق قد افتقدت عنصر « الالتزام » ولا سيما على الصعيد الدولي (٥١) ، - فضلاً عن الاختلاف في المفهوم - ولا ادل على ذلك من الاتفاق على ان الاصلان العالمي لحقوق الإنسان نفسه ، قد افتقد عنصر الالتزام ، في الحياة الدولية ، حتى غدا مذهب الأثر ، وهل تصرف الرجل الأبيض عسكرياً وسياسياً في افريقيا السوداء مثلاً ، مما يعتبر أثراً للتقيد بهذا الاعلان ١٩٤٨ أو هل اعتداء اسرائيل على بعض البلاد العربية ، واستيلائها على مساحات واسعة من اراضيها ، وامعانها في الاغتصاب والتوسع عنوة وبقوة السلاح ، وإعمالها هذا السلاح الرهيب في اصحابها الشرعيين تقتيلاً وتشريداً ، ومعاملتها للعرب المجاهدين والمناضلين من حقوقهم المشروعة في اراضيهم المحتلة ، بالوان من التعذيب الوحشي الذي لم يشهد التاريخ له نظيراً ، وعلى مرأى ومسمع من هيئة الأمم المتحدة ، ومجلس الأمن ، مما يمكن اعتباره مظهراً للتقيد بمقتضيات الاعلان العالمي لحقوق الإنسان ، والالتزام بها !!! ما نظن !!!

— بحكم الشرع — ما يؤصل المعنى الاسلامي الحقيقي للحرية في نفوسهم ، على خلاف ما الفوه ، وذلك بالتكليف والمسؤولية وبالمعنى الانساني في مفهومه ، مما جاء به هذا الشرع الحنيف ، اذ ليس الانسياق والانطلاق وراء الشهوات ، او سلائق الفرائز الأولية غير الموجهة — في نظر هذا الشرع — حرية ، بل هي آفة البشرية ، اذ ليس « الهوى » — في المفهوم القرآني — الا ارسال النفس على عواهنها ، تهالكا على المال والجنس ، دون ضبط ولا توجيه ، والا فلا نزاع ، ان الحقوق والحريات اساسها «الشرع» او التكليف اجماعا ، بما ضمنها من معان جديدة خاصة ، ناط بها مشروعيتها ، واقامها على عنصر الاعتقاد ايضا ، وقد كانت من قبل غير محددة المفهوم ، ولا مقيدة التصرف ، ولا مستبينة الغاية ، تجري هكذا فوضى سلقية بدائية غرزية لا ترى فيها مظهرا لتشريع موجه ، ولا في معانيها « قبيحا » ترقى بها الى مستوى المعقولة او المعنى الانساني الذي يليق بكرامة الادمية «ولقد كرمنا بني آدم» تجد هذا واضحا فيما نادت به الثورة الفرنسية من حقوق وحرريات (٥٢) ، حيث اطلقتها ، بل افرقتها من المعنى الاجتماعي والانساني ، لتتلاها بمعنى الفردية او الاثرة والانانية المطلقة ، مما يستلزم التجاهل التام لحق المجتمع ، تطرفا منها في تقديس الفرد وحقوقه .

ولقد تأثرت قوانين الدول الاستعمارية بهذه الفلسفة التي اعتبروها اساسا للحضارة ، فانتقلت اليها — بحكم الاستعمار — ميراثا ، حتى استقر في اذهاننا المفهوم الفردي المطلق ، ولا سيما في الميدان الاقتصادي ، وغلطنا انها من تعاليم الاسلام ، بفضل الغفلة عن حقائقه ، واصول تشريعه ، او بضمائل نفسي من الالف للعرف الساري في التعامل التقليدي ، والحق

ان تعاليم الكتاب والسنة ، وآثار السلف الصالح ، والموسوعات الاصولية والفقهية للمحققين من الاصوليين والفقهاء ، كالامام الشاطبي ، والامام مالك ، والامام الباجي ، والامة الحنابلة ، وفي مقدمتهم الامام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم ، والامام القرافي ، والامام الكاساني — سلطان العلماء — كل اولئك وغيرهم — كما بينا — على خلاف ما تقضي به فلسفة الثورة الفرنسية والقوانين التي تأثرت بها ، في مفهوم الحقوق والحريات ، وبيان ذلك :

فلسفة الحريات العامة (٥٤) في المذهب الفردي اندي تبننته الثورة الفرنسية تقوم اساسا على فكرة تقييد سلطة الحاكم ، منعاً من العسف السياسي :

ابتدعت الفلسفة الفردية فكرة الحريات المطلقة ابتداء ، كرد فعل للعسف السياسي يومئذ ، ورات في هذه الفكرة ضمناً كافياً لتقييد سلطة الحكم ، وراى انصارها ان المعنى الفردي المطلق في مفهوم الحق ، واطلاق التصرف فيه ، هو الذي ينهض بمفهوم «العادل» في اعتبارهم ، مقاومة للاستبداد السياسي ، او بعبارة اخرى ان معنى الحرية قد تركز في معنى الافلات من سلطة الحكم ، فحسب (٥٥) ، وهو تدبير سياسي — كما ترى — وليس معنى فقهي تشريعياً اجتماعياً متوازناً او معقولاً ، وما كان التشريع العادل يوماً ، يعرف التطرف ليقاوم تطرفاً مثله ، ولا ينبغي ان يكون الانفعال او الهوى منزع في التشريع ، لما يفضي الى الفلج والظلم غالباً ، وما لهذا او لمثله انزلت او وضعت الشرائع بداهة !

هذا ، والتطرف الذي اشرنا اليه منشؤه ما اصطلوه هم من « مبدأ سلطان الارادة المطلق » تدعيماً لفردية الفرد ، وتقديساً لحقوقه ، باطلاق ارادته في التصرف ، والاسلام لا يقديس الفرد ، وانما يحترم انسانية الانسان ، كما يحترم حق

الأمة أيضا احتراماً يكفل صيانة مصالحها التي تربو على المصالح الفردية على استقلال ، نفعاً واثراً ، لما يأتي تفصيله .

ويشج على هذا النظر الفلسفي المحض الذي ابتدئ فكرة الحريات العامة ، ضماناً بقي من العسف السياسي ، أن هذه الحريات المطلقة قد بقيت هي نفسها دون ضمان بقي من سوء ممارستها ، أو اتخاذها مطية للعسف بالنسبة إلى الغير من الأفراد والمجتمع ، ولا يعقل في تشريع ما ، يقيم للعدل والمصلحة المعقولة وزنهما ، أن يمنع العسف ليقع في عسف مثله ، أو أشد خطراً ، لذا ترى الإسلام قد أقام فلسفته التشريعية على أساس تضمين المعنى الإنساني والاجتماعي مفهوم الحرية ، ضماناً كافياً للحيلولة دون الاعتساف في ممارستها ، وناط بهذا المعنى مفهوم العدل ، بأن جعل بينه وبين المشروعية تلازماً ، بحيث إذا انتفى المعنى الاجتماعي في التصرف الفردي ، انتفت المشروعية وسقطت ، ولا سيما عند تعارض الحرية الفردية مع المصلحة العامة ، كما بينا ، وهذا أصل مقطوع به ، ومجمع عليه ، تحقيقاً للتوازن عملاً وواقعاً ، ثم أقام الحق والحرية على أساس التكليف المؤيد بالعقيدة ، ضماناً للتقيد بالمعنى الإنساني ، لأنه يستند إلى أصل اعتقادي قبل أن يكون تدبيراً تشريعياً أو سياسياً محضاً ، ومن هنا نشأت « الوظيفة الاجتماعية » للحق والحرية التي هي أساس التكافل الاجتماعي الملزم ، أو « جهة التعاون » واستخلص العلماء من هذا - كما رأيت - المبدأ العام الذي هو قوام الحريات والحقوق ومؤداه أن « حق الغير محافظ عليه شرعاً » وهو حق الله تعالى في كل حق فردي ، بما يحقق من معنى « العدل الاجتماعي » في الإسلام .

وقد أغضى هذا النظر الفلسفي المتطرف من جانب الفرديين ، إلى مأس وفواجع ظلت أوروبا تعاني منها إلى عهد قريب ، ولا سيما بعد

صهور الانتاج الكبير نتيجة للتقدم الصناعي ، بما اباحت للعرد من تانيل الثروات ، بأي طريق كان ، حاجات الاحتكار ، والتعامل بالربا ، ولو مضاعفاً ، وسائر صنوف الاستغلال ، انرا للزعمة العردية المتطرفة ، وصدي للاطلاق في التصرف ، ولسموط المعنى الانساني من مفهوم الحق العردي ، وهو خلاف سنن المشروعات في الاسلام .

هذا ، واذا كانت الأديان والشرائع السماوية كافة قد اجمعت على أن للاعتقاد الحق سلطاناً بالغ الأثر في ميدان النفس الانسانية ، لا يرتقي إلى مستواه اثر العلم ، أو توجيه العقل ، أو سلطان الضمير ، ولا سيما في توجيه الغرائز وتسيديها ، فان الاسلام يمتاز بشيء واحد ، هو أنه رتب النتائج العملية للاصول الاعتقادية ، في تشريع وتكليف ملزم قائم على موجهات العدل الاجتماعي ومبانيه حفاً مشتركاً بين البشر حتى الأعداء ، وهو مبدأ رائع حفاً لا تجد له نظيراً في الشرائع ، ولن تجد بديلاً عنه يفضل في مستقبل البشرية - فيما اعتقد - وهو قوله تعالى : « ولا يجرمكم شأن قوم على ألا تصدقوا ، اعدوا هو اقرب للتقوى (٥٦) » .

وتأسيساً على هذا ، فلا الحريات العامة في الاسلام قد ابتدئت كضمانة لمنع الاستبداد في الحكم ، ولا الحكم نفسه - في الاسلام - قائم على أساس السلطة المطلقة التي يتصرف فيها الحاكم وفق ما يشاء ويهوى ، لأن الحكم في الاسلام قائم على أساس تشريعه العادل ، وأن الظلم هو عدو الاسلام الأول ، وليس امر التشريع بيد الحاكم ، بل لم يجعل لأحد ، ولو كان نبياً مصطفى ، لقوله تعالى مخاطباً نبيه ﷺ : « ليس لك من الأمر شيء » وإنما السنة وحى أيضاً من عند الله ، معنى ، لقوله تعالى : « وما ينطق عن الهوى ، أن هو إلا وحى يوحى » جاءت تفسيراً للقرآن ، أو تفصيلاً أو تقريراً على ما هو معروف

الفشل حتماً ، اذ التشريع للانسان - بما هو انسان - بفطرته الكاملة .

ويستدل من هذا ، على ان الاسلام يرى - وبحق - ان عنصراً واحداً من عناصر الفطرة - وهو العنصر الجسدي او المادي - لا تكفي الاستجابة لمطالبه ، لاقامة نظام اجتماعي كامل، متوازن ، ومتكافئ !! بل هو تشريع ناقص مبتسر .

ويرى ايضاً ، ان تفاوت المكاتب بين الافراد لا يحول دون تحقيق توازنها في نظام اجتماعي يتسم بالخلقية والانسانية ، ذلك لان الفطرة الانسانية ذاتها ، قد ثبت انها نزاعة الى السمو كلما وجدت الى ذلك سبيلاً ، بالتبصير والتوعية والتوجيه الصالح ، ولا ادل على ذلك من هذا الفرق الشاسع بين وضع الجزيرة العربية قبل الاسلام وبعده !

ومن هنا ، كان لهيمنة العقيدة ، وسلطان الروح ، دور بالغ الأثر في مجال النفس الانسانية ، تسامياً وارتقاءً في معارج الكمال ، بحيث تتضاءل نسبة تأثير العقل او الضمير ازاءها ، اذ غالباً ما يكون كل منهما معتقل الحكم بالهوى .

هذا ، وقد صور القرآن الكريم ما للعقيدة من سؤدد على النفوس ، بقوله سبحانه : « ان عبادي ليس لك عليهم سلطان » وقوله تعالى حاكياً محاورة الشيطان للدين اتبعوه : « وما كان لي عليكم من سلطان ، الا ان دعوتكم ، فاستجبتم لي ، فلا تلموني ، ولوموا انفسكم » .

آفة البشرية اذن ، سلطان الهوى على النفوس ، والمنازع الفريزية البدائية غير الموجهة ، ومن هنا ، انطلقت « الحكمة القرآنية » في جعل الحقوق والحريات مظهراً للاعتقاد اشداء لقوة سلطانه ، وبما يستند اليه من التكليف والمسؤولية ، اعتقالاتاً للهوى نفسه : « واما من خاف مقام ربه ، ونهى النفس عن الهوى ، فان الجنة هي المأوى » .

واما التشريع فله وحده ، لقوله تعالى : « **إن الحكم إلا لله** » فمشكلات اوروبة ، وما نجم عنها من فلسفات تتصل بالتشريع ، ليست موجودة اصلاً في الاسلام .

الثالثة : على ان اتصال « حقوق الانسان » بالتكليف الملزم القائم على عنصر الاعتقاد منذ انزل هذا التشريع على الأرض وحيث ، ضماناً لعدم الانحراف في ممارستها ، وتوطيداً لكونها « وسائل عملية » لتحقيق المقاصد الأساسية للمجتمع الانساني ، من مثل حرمة النفس الانسانية ، ومثلها العليا ، وقيمها الخالدة ، وفي مقدمتها « **الدين » وبه تكوين انسانية الانسان ، ثم « العقل الانساني العام » في ملكاته وطاقاته التي لا حدود لها ، حفظاً له من كل ما يشل هذه الطاقات ، ووجوب تنميته بالعلم المغروض طلبه ، ثم النسب حفظاً للأجيال الخالفة ، ولا استمرار تمهد الآباء بالإبناء ، وصونا للعرض والشرف ، ثم « المال » ووجوب تنميته واستثماره ، وعدم الاسراف فيه ، او التقير ، اقول : ان اتصال حقوق الانسان بالتكليف القائم على عنصر الاعتقاد ، كوسائل عملية لتحقيق هذه المقاصد الأساسية للمجتمع الانساني في اي بيئة او عصر وجد بحيث لو انخرم واحد من تلك المقاصد ، لم تجر الحياة الانسانية فيه على استقامة ، بل على فساد وتهارج وتسافك دماء ، يجعل من تلك الحقوق - على تنوع موضوعاتها ومعلقاتها ومحالها - استجابة عملية وواقعية لما تقتضيه **كافة عناصر الفطرة الانسانية** ، كمالاً ، مادة ومعنى ، ظاهراً وباطناً ، جسداً وعقلاً ووجداناً وروحاً ، وارادة ، دون اهمال او تجاهل لأي منها ، وهذا هو « **كمال التشريع** » الذي يستجيب لكافة مطالب الفطرة الانسانية ، واليه الاشارة بقوله تعالى : « **اليوم اكملت لكم دينكم** » وكل تشريع يناقض اصول الفطرة ظاهراً او باطناً ، مكتوب له**

التفات بعض علماء الاجتماع في اوروبا في القرون الأخيرة الى « عنصر الواجب » في مفهوم الحق ، وضرورة اقامة النظام الاجتماعي على اساسه ، مشتقاً من قواعد الدين .

يرى بعض علماء الاجتماع في اوروبا ، في القرون الأخيرة ، ومنهم « اوجست كونت » - من كبار فلاسفتها - ضرورة اقامة نظم دينية تحكم اوروبا ، بما يسير تقدمها الحضاري ، فكان ان اقترح « فكرة الواجب » في تشريع الحقوق ، لينفي عنها « معنى الفردية في المفهوم » و « الاطلاق في التصرف » وقد أصل الاسلام هذا المعنى على نحو اوسع شمولاً ، واعمق جذوراً ، وانفذ اثره ، على النحو الذي رايت في نظريته العامة .

وفهم من هذا ، ان « عنصر الواجب » ينفي ان يشتق من الدين ، ليكسب صفة الالتزام الذاتي النابع من فئامة راسخة ، مما يشعر بان الحق ومقوماته لم يخلق الانسان مزوداً بها ، وانما خلق ليكون صاحب حق بمقتضى الواجب والتكليف والمسؤولية الدينية الى جانب المسؤولية الدنيوية المؤيدة بالتشريع الملزم ، وهو ما اشار اليه القرآن الكريم بقوله تعالى : « هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً » اي ذا قدر وخطر وشان ؟ واذا فسرت « هل » بمعنى « التحقيق » لا بمعنى « الاستفهام » كان معنى الآية الكريمة : « قد مضى على الانسان زمن طويل (٥٧) من الدهر قبل التكليف ، لم يكن فيه ذا قدر وخطر وشان يذكر » . هذا ، والانسان لا يفقد شخصيته المعنوية بداهة الا اذا كان لا يملك حقوقه وحرياته ، لأنها مقومات هذه الشخصية في بعدها المعنوي ، فالانسان بلا حقوق لفتى منهتيع ، يؤكد هذا المعنى ، الإمام القرطبي في تفسيره لهذه الآية الكريمة حيث يقول : « قد اتى على الانسان حين لم يكن له فيه قدر ، ثم لما حمل امانة التكليف التي عجزت عنها السموات والأرض (٥٨) ، ظهر فضله على الكل

اذن ، لا تجد في تشريع الاسلام للحقوق والحريات مشكلة انسانية تتعلق بالجسد ، او بالمطالب المادية ، لانه اباح له ما في السموات والأرض في حدود ما سن ورسم ، بجعله مسخراً له ، والتسخير يقتضي الانتفاع ، وخلق للانسان ما في الأرض جميعاً ، واباح الرينة ، غير انه يرى ان « المشكلة الحقيقية » تكمن في التوفيق بين مطالب الجسد ومطالب الروح ، ولهذا دارت احكام هذا التكليف على تحقيق هذا التوفيق ، ما امكن الى ذلك سبيلاً ، وهو ما تفرد به الاسلام من دون سائر الشرائع السماوية والوضعية على السوء .

ولا ريب ان التوجيه الإلهي ، تنداح امامه بوارق الظنون ، وتخيلات الأوهام ، وغمام الغروض والاحتمالات ، ويحول دون الانسياق الأعمى وراء الشهوات من المال والجنس ، واطراح الفضائل والكمالات النفسية ، في غفلة عن منطق العقل ، ويقفلة الضمير ، وخلقية الإرادة الحرة ، لموضوعية ذلك التوجيه ، وشموله ، وحقثيته ، ومقوليته ، وعدله المطلق ، وهذه الملكات العليا من العقل والضمير والإرادة ، هي التي تولاهما التشريع الاسلامي بالتبصير والاحياء والتقويم ، بالمقيدة والتشريع معاً ، فضلاً عن بسطه سلطان الروح ، وهيمنة المقيدة النقية على النفوس .

الرابع : عنصر الواجب في مفهوم الحق والحرية ، عنصر جوهري في التشريع الاسلامي ، نهض به التكليف ، والتكليف الزام ، فضلاً عن انه مؤيد بالمعتقد ، وبسلطان الدولة اذا خف وازع الدين .

عنصر الاعتقاد مؤيد قوي لعنصر الواجب في مفهوم الحق والحرية عملاً وتشريعاً ، بما ينشأ عنه من وازع الدين ، وهذا - اذا صح - كان ابلغ اثره ، واضمن نتائج من الوازع السلطوي الخارجي ، بلا مراء .

وصار شيئاً مذكوراً، ذا قدر وخطر (٥٩) « اهـ .
وهذا صريح فيما قررنا ، وهو ما فهمه الصحابة
اذ يقول بعضهم : « انا يوم آمنت بالله الأحد ،
لن اذّل نفسي لاحد » وهذا أقصى معاني الحرية
وابلفها ، والانسان - في اعتبار الاسلام - كائن
حي عاقل حر مكلف مستقل مسؤول ، وتكليفه
منشأ حقوقه ، واستقلاله ليس تاماً ، بل هو
مرتبط بمجتمعه في دائرة « التعاون » على البر
والخير المشترك ، كما اسلفنا .

ولعلّ إضفاء صفة القدر والمعظم على الليلة
التي انزل فيها القرآن الكريم (٦٠) ناشىء من كونه
اصل الهداية والتكليف ، والانسان استمد هذا
« القدر » من ذلك التكليف نفسه ، لانه في واقع
الأمر « تشریف » نسبت ان « التكليف » منشأ
الحق والحرية لا ذات الانسان .

الخامس: كل حق فردي (٦١) او حرية عامة
- في التشريع الاسلامي - مشوب بحق الغير ،
فلا يتضمن معنى الخلو لصاحبه بحيث يوليه
سلطة التصرف فيه وفق ما تعلل عليه رغبته ،
او مشيئته المطلقة ، لانه مقيد اصلاً برعاية حق
الغير - كما اسلفنا - فرعاً عما تمكن فيه شرعاً
من المعنى الانساني والاجتماعي ازاء الصالح
الخاص ، حتى غدا ذا مفهوم فردي واجتماعي
معاً ، وهو اصل التكافل في الاسلام .

هذا ، وحق الغير الذي تجب مراعاته إبان
تصرف الفرد في حقوقه ، اعم من ان يكون
راجعاً الى الأفراد على استقلال ، او المجتمع
او الأمة بعمامة ، ولا ريب ان مراعاة هذا الأخير
مفروضة على وجه اشد واكد ، لشمول النفع ،
ومعظم الخطر .

هذا ، وقد كيّف الأصوليون «حق الغير»
هذا بأنه «حق الله» وفسروا هذا التكليف بمعظم
خطره ، وشمول نفعه ، وهو ما يتضمن معنى
« المصلحة العامة » قطعاً (٦٢) ، فكانت ذات
« قيمة كبرى » في هذا التشريع .

- ويترتب على هذا التكليف ، انه لا يسع
ذا الحق ولا غيره اسقاط حق الغير ، بل لا خيرة
له في اهداره إبان تصرفه في حقه كسباً وانتفاعاً ،
سلماً او ايجاباً ، على حد تعبير الإمام الشاطبي ،
فكان « حق الغير » عنصراً جوهرياً في مفهوم
الحق الفردي ينشأ عنه اصل تقييده بمراعاته ،
تحقيقاً للتكافل الاجتماعي الملزم ، في كافة شؤون
الحياة الانسانية ، مادياً ومعنوياً على السواء .

والمعنى في بحوث الأصوليين يدرك ان هذا
المعنى لحق الغير يطابق ما يعرف اليوم من معنى
« النظام العام » الثابت ، بدليل ان مشروعية
الحق « تصرفاً واستعمالاً » منوطة بمراعاته ،
وهذا من خصائص النظام العام ، بل ترى الحق
الفردى نفسه لا يستمد « قيمته » من ذاته في
اعتبار الشارع ، بما هو وسيلة ، بل يستمدّها من
« الغاية » التي شرع من أجلها بما في ذلك رعاية
حق الغير هذا ، وهو ما اطلق عليه الإمام الشاطبي
« جهة التعاون » كما اشرنا ، لسبب بسيط هو
ان الوسيلة تأخذ حكم غايتها ، كما اسلفنا .

اذن عنصر « الفسرية » جوهري في مفهوم
الحق الفردي في شرع الاسلام ، وهو « المعنى
الاجتماعي والانساني » الذي مكّن له الشارع
الاسلامي في الحقوق الفردية كافة لينفي عنها
معنى الفردية المطلق ، تحقيقاً للتكافل الاجتماعي
الملزم ، كما بينا ، ترى ذلك بينا في قول الإمام
الشاطبي : « وايضاً ، ففي العادات - الحقوق
والحريات - « حق الله » تعالى من جهة وجه
الكسب ، ووجه الانتفاع ، لان حق الغير محاط
عليه شرعاً ، ايضاً ، ولا خيرة فيه للبعد ، فهو
حق الله تعالى صرفاً في حق الغير (٦٣) . وفي
قوله ايضاً في موضع آخر ، « فان ما هو لله ، فهو
له ، وما كان للبعد ، فراجع الى الله ، من جهة
حق الله فيه (٦٤) » .

فتبين بجلاء ، ان التشريع الاسلامي قد
ضمن الحق الفردي معنى جديداً (٦٥) لم يكن

معروفاً في الشرائع من قبل، هو عنصر «لواجب» بالنسبة إلى حق الغير من الفرد أو المجتمع أو الأمة بعامّة، بل ولا في الشرائع الوضعية الحديثة إلا منذ عهد قريب، وعلى نحو ضيق ومبهم، فضلاً عن اعتراف الإسلام بحق الفرد، وبحق المجتمع معاً على سواء، دون نظرف بالغاء أي منهما على حساب الآخر.

وبيان ذلك: أن المحرم في جميع الشرائع، هو الاعتداء على حق الغير بالاجاوزة، وهذا فعل ممنوع لذاته، لخروجه عن حدود الحق الموضوعية، وليس المقصود بالمحافظة على حق الغير - في الإسلام - هذا المعنى فحسب، بل المراد - كما أشار الإمام الشاطبي - أن حق الغير محافظ عليه شرعاً، **إبان** استتممال الفرد لحقّه كسباً وانسفاً، على حد تعبيره، ولو ضمن حدود حقه الموضوعية، ودون مجاوزة، صوناً للغير من الحاق الضرر البين به، فرداً كان ذلك الغير أو مجتمعاً، تحت ستار التصرف في الحق، باتخاذ ذريعة إلى ذلك، أو بالتدريج بأي فصل ظاهر الجواز، لتحقيق غرض غير مشروع، حتى يكون الفعل معيباً في غرضه، وأن كان - من حيث الأصل - مشروعاً في ذاته، فتسقط مشروعية الفعل، كما تسقط أيضاً إذا أفشى من تلقاء نفسه ودون قصد من صاحبه، إلى مال ضرري، بل ولو كان القصد حسناً، على ما سيأتي بيانه، لأن التشريع الإسلامي ينظر أيضاً إلى مال (٦٦) التصرف في حد ذاته، أو إلى واقعة الضرر المادية المتوقعة أو الواقعة في المجتمع، من حيث هي، ولو كانت ثمرة لاستتممال حق، بقطع النظر عن العناصر الذاتية لصاحب الحق في مثل هذه الحال، ويحول دون وقوعها، دفعاً لها، أو رفعاً لها بعد الوقوع ولو كان القصد حسناً، أعمالاً للقاعدة المحكمة: «يدفع الضرر بقدر الإمكان» ولقول الإمام الشاطبي: «والأشياء إنما تحل وتحرّم بما لا يضرها» (٦٧) رعاية لحق المجتمع،

أذ لا يسع الفرد - في التشريع الإسلامي - الانفصال عن مجتمعه بحال، ولا يملك الخيرة في الترخّص من وجوب تكافله معه تكافلاً حقيقياً حيويّاً ملزماً، وهذا كما يشير إليه الإمام الشاطبي من باب «الحكم على الخاصة لأجل العامة» (٦٨) أي من باب الحكم على الفرد من أجل مصلحة المجتمع، نفيّاً للتناقض، بل يوفّل التشريع الإسلامي في رعاية حق المجتمع إزاء المصلحة الخاصة، فيرسي أساساً تشريعياً يستند إليه وجوب التكافل، بأن جعل للمجتمع حقاً يتعلق بحق الفرد، ولا سيما وقت الأزمات الطارئة، وهذا «التكافل» يمثل «عنصر الواجب» في مفهوم الحق الخاص، فإذا نظرنا إلى منشأ الحق، وهو «التكليف» مؤثداً بالمسؤولية، ثم نظرنا إلى «عنصر الواجب» فيه، حقاً للمجتمع، تادى بنا ذلك بالضرورة إلى أن «الحقوق» في النظرية العامة للتشريع الإسلامي قد آلت إلى أن تكون «واجبات» بمقتضى أصل التكليف، قبل أن تكون حقوقاً وحريات. أما أن للمجتمع حقاً قد شرعه الإسلام متعلقاً بحق الفرد، إلا للمعنى الاجتماعي والإنساني فيه، وهو المعنى الجديد الذي أشرنا إليه، فإنك لواجد هذا بيننا صريحاً في تعليقات الفقهاء، وهم يصدد التدليل على حرمة التصرف في حق الملكية على وجه الاحتكار مثلاً، تربصاً بالناس الغلاء فيما يحتاجون إليه من مقومات حياتهم الأساسية، مما ورد في السنة (٦٩) الثابتة بما يفيد كونه جريمة كبرى (٧٠)، ولو كان هذا التصرف في الأصل استعمالاً لحق، لكنه لما كان على وجه يضر بالمجتمع ضرراً بالغاً من حيث أثره وماله، كان ظلماً، والظلم حرام، تجدد هذا في تحليل أئمة الحنفية مثلاً، وعلى رأسهم الإمام الكاساني - سلطان العلماء - حيث يقول: «ولأن الاحتكار من باب الظلم، فقد تعلق به حق العامة» (المجتمع) فإذا امتنع البائع من بيعه عند شدة حاجتهم إليه، فقد منعهم حقهم،

أمدار المصلحة العامة ، شر كبير لا يصار اليه
ببدية العقل ، فضلا عن حكمة الشرع .

وأما اشترطنا استحالة التوفيق بين
المصلحتين ، لأنه بالتوفيق يرتفع التعارض
حفظاً للحقين معاً ما أمكن .

هذا ، وقد صاغ الفقهاء استقراء من
جزئيات الأحكام التي لا تحصى في الشرع ، قاعدة
فقهاء تؤكد مضمون الأولى ، ولكنها أكثر تفصيلاً
مؤداها ما نصه : « يتحمل الضرر الخاص ، في
سبيل دفع ضرر عام (٧٥) » . وهذا في الحالات
التي تتعارض فيها المصلحة الخاصة مع العامة ،
تعارضاً طارئاً مستحكماً يستعصي على التوفيق ،
ولو لم يكن هذا التعارض نتيجة مباشرة لقصد
المكلف ، بأن طرأ تلقائياً بفعل الظروف الخارجية ،
كالأزمات الاقتصادية القائمة ، أو ظروف الحرب ،
فلاسلام يقدر النتائج المتوقعة أو الواقعة في حد
ذاتها ، ولا يجعل من الحق الخاص عقبة تحول
دون رعاية المصلحة العامة ، وتنميتها وازدهارها
وتقدمها ، بل تراه يزيل العوائق التي تعترض
سبيل ذلك بتقديمها وترجيحها ، كما بيننا ،
استناداً الى مفهوم « العدل » فيه ، اذ المصلحة
العامة - كما نوهنا - تجسّد مفهوم العدل عملاً
وواقعاً في أقوى صوره في الاسلام ، والا فلم
كانت قواعد التنسيق والموازنة تقضي بترجيح
الصالح العام بالاجماع ، من مثل ما قدمنا عن
الإمام الشاطبي قوله : « المصلحة العامة مقدمة (٧٦) »
ومن مثل : « يتحمل الضرر الخاص ، في سبيل
دفع ضرر عام (٧٧) » .

قواعد التنسيق (٧٨) والموازنة عند التعارض
بين المصلحة الفردية والعامة إبان تصرفات الأفراد
في حقوقهم ، أو ممارساتهم للحريات العامة ،
تحصيلاً لمصالحهم الخاصة في الواقع المعاش ،
هذه القواعد هي - في الأصل - خطط تشريعية
يلتزمها المجتهد ايضاً في استنباطه للأحكام
الاجتهادية من مصادرها في ظل الظروف الملائمة
للمجتمع والدولة في كل عصر ، فكانت قواعد

ومنع الحق عن المستحق ظلم » وأنه حرام (٧١) .
ولا يعدو الاحتكار أن يكون وسيلة للاستغلال إبان
أزمات اقتصادية قائمة ، أو لخلقها أن لم تكن ،
وإيا ما كان فهو جريمة كبرى بنص الأحاديث
الثابتة .

- هذا ، وقد التفت بعض الفقهاء المحدثين
الى هذا الأصل العتيق حيث يقول : « وأنه
كلما اشتدت الحاجة ، عظم حق الناس في الأموال
المملوكة ، وضيق حرية التصرف والانتفاع ،
وحرية المنع والامتناع (٧٢) » .

هذا ، ولا يترك تنفيذ مبدأ التكافل لخيرة
الأفراد ، بل يلزمون به الزاماً بسلطان الدولة
عدلاً ، لاستناده الى حق قد شرع أصلاً متملقاً
بحق الفرد فيما يملك « ولولي الأمر أن يتدخل
بالمع إذا تجاوز المالك حدود التصرف العادل في
ملكه (٧٣) » والعدل في الاسلام مطلق ، فكان
مهيماً على تصرفات الأفراد في حقوقهم ، توجيهاً
لها الى ما يقتضيه ، لأن مصلحة المجتمع - كما
نرى - من أقوى صور العدل في الاسلام ، فلا
يترك العدل المطلق للأفراد الفردية ، لمكان
الجشع وحب الاستغلال في نفوسهم - اثره
وانانية - وهذا لا يقتدر الى برهنة لأنه واقع
ومشهود !

الاسلام اذ يؤصل مبدأ الملكية الفردية في
تشريعه الاقتصادي ، غير انه لا يجعله عقبة
تحول دون رعاية الصالح العام ، بل يقدم هذا
الأخير عند التعارض الطارئ المستحكم ، وتعدّل
التوفيق .

يقول الإمام الشاطبي : « المصلحة العامة
مقدمة (٧٤) » « والحكم على الخاصة من أجل
العامة » مبدأ مستقر في التشريع ، كما اشرنا ،
وهذا عند استحالة التوفيق بين المصلحتين
المتعارضتين ، بشروط معروفة ، فتهدر الخاصة
مع التعويض العادل ، أن كان له مقتضى ، لأن

التنسيق يلتزمها الحاكم أو القضاء ، في الحكم على الوقائع المعروضة ، كما هي قواعد يلتزمها المشرع الاجتهادي في التشريع في انشاء النظم التي تحتاجها الدولة في كافة مرافقها ، سواء بسواء .

هذه القواعد ترسم الخطط التشريعية العملية ، او المنهج التشريعي للاجتهاد العملي في استنباط نظم فرعية من مصادرها ، مما تحتاجه الدولة في مختلف الشؤون من سياسية واقتصادية واجتماعية ، استجابة لما تقتضيه المصلحة العامة واقعاً وعملاً في ظل ظروفها الملائمة ، فضلاً عن كونها قواعد يحكم على ضوئها بالترجيح بعد الموازنة ، في الوقائع الجزئية نتيجة للتصرفات الفردية .

الاساس الواقعي الذي ينهض عليه هذا الاصل في فلسفة التشريع الاسلامي :

يستند الاصل العام الذي يقضي بتقديم المصلحة العامة على الخاصة عند التمازض ، وعدم امكان التوفيق ، الى ملحظ تشريعي عميق الصلة بالواقع الانساني المعاش ، وهو جذير بالتقدير .

وبيان ذلك : ان تحقيق ما تقتضيه المصلحة العامة ، شرط اساسي تتوقف عليه - في الواقع - امكانية الفرد من تحقيق مصالحه الذاتية المباشرة والحالة ، اذ الفرد ليس بطبيعته منعزلاً عن المجتمع ، بل لا يسهه العيش - بحكم كونه كائناً اجتماعياً - الا في وسط اجتماعي ، هذا الوسط الاجتماعي الذي تتوقف عليه حياة الانسان الفرد في تلبية مطالبه ، ذو مصلحة عامة ، هي بعينها شرط ايضاً تتوقف عليه امكانية الفرد لتحقيق مصالحه ، والتمتع بحقوقه وحرياته على الوجه الكامل الذي يليق بانسانية الانسان .

ويرتّب على هذا ، ان مناقضة المصلحة

العامّة تعود على الفرد نفسه بالضرر المحقق حالا او مآلاً ، لاننيار شرط امكانية تمتعه بحقوقه ، بالمناقضة ، فاذا ادرك الافراد هذه الحقيقة الواقعية في العالم الانساني المعاش ، عن بصيرة ووعي ، الزموا انفسهم تلقائياً برعاية هذا الشرط ، والعمل جدياً على عدم انخراجه او تخلفه ، ليتمكنوا من استيفاء حقوقهم المشروعة على الوجه الاكمل ، اذ لا تحقق لشيء بغوات شرطه الذي يتوقف عليه وجوده ، او صحته او كماله ، دون ان ينتاب ذلك ، او يلزم عنه ، ضرر او فساد راجح . وهذا من فضاي العقل والدين ، وتنهض به سياسة التشريع الاسلامي التي تقوم بدورها على مقومات ترجع كلها الى استقامة امر المعاش والمعاد ، ومن اهمها قاعدة : « ما لا يتم الواجب الا به ، فهو واجب » وهذا هو « عنصر الواجب » في مفهوم الحق الفردي كما قدمنا ، الامر الذي يؤول الى المعنى الاجتماعي والانساني في ملك مناه ، وقوام امره ، كما يؤول الى توفير امكانية تحصيله والتمتع بشمراته ، فالشرط هنا لحفظ الكيان - كما نرى - كيلا يفضى تخلف الشرط الى انتفائه ، والا فلماذا كان تحقق المعنى الاجتماعي في مفهوم الحق الفردي مناط المشروعية في استعماله ١٩٩٩

تعاون الافراد في رعاية المصلحة العامة ، مرده - في الاصل - عدم توافر الوعي الكامل لادراك هاتيك الصلة الوثقى التي وثقها الاسلام بين الحرية الفردية وبين المصلحة العامة ، استجابة للواقع الانساني المعاش ، فضلاً عن الالة والانائية :

ليس تعاون الافراد - ايمان ممارستهم لما منحوا من حريات وحقوق - في رعاية المصلحة العامة ، ناجماً عن وعي عميق مدرك للصلة الوثقى المحكمة التي انشأها الاسلام بين المصلحة الخاصة والعامّة ، نزولاً على مقتضيات

ذلك ، جائز بالإجماع ، اذ لولي الأمر ان يوقف العمل بالمباح اذا افضى استعماله - في ظرف معين - الى ضرر راجح يمس مصلحة المجتمع ، او يوجب ، ويلقي جانب الترك فيه ، اذا كان في هذا الايجاب تحقيق للصالح العام ، لما قدمنا ان المصلحة العامة واجبة الاعتبار والتقديم على الإباحات الجزئية ، او التصرفات الفردية ، عند التعارض المستحكم ، لسبب بسيط ومعقول ، هو ان دفع الضرر اللاحق بالمجتمع من جراء ممارسة بعض الأفراد لحرياتهم ، ارجح مصلحة مما يحصلون لانفسهم من المصالح الشخصية ، في هذه الحال ، على تقدير اطلاق حريتهم ، وعدم تقييدهم ، فكان هذا اساس المنع من ممارسة الاباحة الفردية .

هنا ، وايقاف العمل بالمباح ، هو كما يدل عليه مفهومه ، « موقوف » بزوال الظرف الذي ادى الى الضرر العام ، حتى اذا زال المانع عاد الممنوع ، وهذا هو معنى تغير الاحكام بتغير الأزمان ، اي بتغير الظروف والعوارض الطارئة ، وفي هذا المبدأ من المرونة والسعة ما لا يخفى !

ومفاد هذا ، ان الفعل المشروع ، يصبح غير مشروع ، اذا افضى الى مال ممنوع ، وهو الضرر الراجح (٨١) .

وسبيل ذلك اجراء الموازنة ، مع ضرورة الاستعانة بعنصر الخبرة العلمية المتعلقة بموضوع الحكم ، كما اسلفنا .

تحقيق التوازن من اصول العدل في الاسلام ، وذلك بين المصالح والمضار نتيجة لكل تصرف مشروع في الاصل .

يجب تحقيق «التوازن» بين المنافع والمضار الناتجة عن كل فعل مشروع في الاصل ، تحقيقاً للمصلحة الراجحة ، وهو من اصول العدل في الاسلام .

الواقع الانساني ، بل عن غفلة ، ومحدودية ثقافة او تعقل ، او تصور ادراك غالباً ، وقد تغلب الانانية والآثرة والجشع احياناً .

هذا ، وتناثر المصلحة العامة عادة بتغير الظروف ، والظروف بالناس قاتب ، فوجب ملاحظة هذه العوارض ، فيتغير الحكم لذلك بتغير ما تقتضيه المصلحة ، ولا سيما المصلحة العامة ، وقد ادرك هذا المعنى بعض الفقهاء المحدثين ، فعبر عن ذلك بقوله : « انما ترتبط جميع الاحكام (٧٩) بالمصالح ، اذ الغاية منها ، جلب المنافع ، ودرء المفسد ، حتى ان الرسول ﷺ كان ينهى عن الشيء لمصلحة تقتضيه ، ثم يبيحه ، اذا تغيرت الحال ، وصارت المصلحة في اباحتها ، فغاية الشرع هو المصلحة (٨٠) » .

والذي يفهم من هذا ، ان « المصلحة » بما هي غاية التشريع ، واساس احكامه ، جملة وتفصيلاً ، وعنصر معقوليته ، فيما يتعلق بالمعاملات ، يدل دلالة بينة على مدى وثوق الصلة بين هذا التشريع ، والواقع الحيوي المعاش ، في كل عصر وبينة ، ذلك ، لان « المصلحة » انما تعني الحاجات والمطالب التي يفتقر اليها الانسان الفرد ، والامة ، والدولة على السواء ، ولا ريب ان في بناء الاحكام المناسبة على هذه الحاجات والمطالب الحيوية التي تسمى « مصالح » استجابة واقعية لها ، وتحقيقاً عملياً ، بلا مراء ، والاسلام وضع قواعد التنسيق عند التعارض .

واذا كان لنا من تعليق على عبارة الأستاذ الكبير ، فهو وجوب تقييد اطلاق عبارته ، بما لا يمس اصلاً قاطعاً في التشريع ، لان هذا من الاساسيات المحكمات التي لا يجوز تاويلها او تغييرها ، لأنها من النظام العام الثابت ، وليكن ما قرره خاصاً بالمباحات والحريات العامة ، هذا ، وتقييد المباح بالوجوب او المنع ، لمصلحة تقتضي

الاسلامية . وما قامت عليه من مفهوم للحق ،
والحرية ، ومدى وجوب الاشراف على تصرفات
الأفراد . نوجزها فيما يلي :

أولاً : ان الفرد - في الحديث الشريف -
يتصرف في حقه . لقوله : « لو انا خرقتنا في
نصيبنا خرقاً » فهو اذن ليس منجاوراً ، ولا
معندياً على حق غيره . وانما يتصرف في حدود
نصيبه الخاص ، وفق منطوق الحديث .

ثانياً : حسن نيته في هذا التصرف واضح .
لقوله : « ولم نؤذ من فوقنا » وهذا صريح في
انتفاء قصد الإضرار لديه ، غير ان حسن النية
هنا ، عن غفلة أو سذاجة . أو قصور ادراك
للمواقب - فيما يبدو - مما يستوجب الاشراف
والتوجيه ثم المنع .

ثالثاً : اتجه قصده الى « التوفيق » بين
مصلحته الخاصة في الاستقاء ، وبين مصلحة
من هم في أعلى السفينة - في الوقت نفسه - بعدم
ايدائهم بالمرور من فوقهم ، بل بنية دفع الضرر
عنهم ، ولكنه - فيما يبدو - اخطأ التقدير ،
لعدم تبصره بمآل تصرفه في نصيبه وحقه على
هذا الوجه .

رابعاً : التصرف الفردي الساذج - دون
وعي وتبصر في المواقب ، وفي حدود الحق -
قد يفضي الى ضرر عام بل وخطر ايضاً ، بما
يفيده منطوق الحديث ، اذ قد يتعلق بالمصير .
وهذا ممنوع شرعاً ، ولو كان التصرف في الحق
- في الأصل - جائزاً ومشروعاً ، لقول الإمام
الشاطبي : « وهو منع العائز ، لئلا يتوسل به
الى المنوع » (٨٦) . وقد انعقد الإجماع على هذا
الأصل . ولا ريب ان الحق لم يشرع ، وبمنح
لصاحبه شرعاً ، لهذا المآل ، قطعاً ، فكان على
التقيض من قصد الشارع .

هذا ، وقد يكون ما يفضي اليه تصرف
الأفراد من مصير ، امراً داخلياً أو دولياً ، وإياً

وعلى هذا ، فما غلب نفعه شرع . وما غلب
ضرره . منع . ولو كان في الأصل مشروعاً ، بالنظر
الى مآله ، لا بالنظر الى أصله من حيث هو . لان
الحقائق لا تتبدل ، وانما يتبدل الحكم تبعاً
لتبدل المآلات بفعل العوارض الطارئة . وفي هذا
من المرونة ما لا ينقضي الإعجاب منه . وليس هذا
الاسل مراعى في التشريعات الفردية .

هذا ، واذا نهانوا الأفراد في رعاية المصلحة
العامية . أو جهة التعاون - على حد تعبير الإمام
الشاطبي - فان على الدولة ان تلزم الافراد بذلك
بتشريعاتها الملزمة ، ولو كان ذلك التهان من
حسن نية ، أو سذاجة أو قصور ادراك . وقد
صور الرسول ﷺ هذا المعنى في حديث السفينة
اروع تصوير ، نرى من الضروري ابراده هنا
للتوضيح في صورته السادية الحيوية الجسمية .
مع استخلاص النتائج والثمرات الفقهية والأصولية
من منطوق الحديث الشريف وفحواه . لصلتها
الوثيقة بموضوع البحث .

تصوير هي مجسم للتكافل الاجتماعي
الملزم شرعاً في جميع مجالات الحياة ، ومسؤولية
المجتمع والدولة عن تصرفات الأفراد في حقوقهم
وحررياتهم ، ولو كانت بسواغات حسنة ، اذا
ما لفت نظر الفرد عن ادراك مآل تصرفه في
حقه ، غفلة منه أو سذاجة ، أو ضيق الفؤاد ،
القول تصوير هي مجسم للتكافل ينهض به
حديث السفينة .

مؤدى الحديث الشريف : « ان قوماً ركبوا
سفينة ، فاصاب بعضهم اعلاها ، وبعضهم اسفلها ،
وكان الذين في اسفلها ، اذا ارادوا ان يستقوا ،
مروا على من فوقهم ، فقال احدهم : لو انا خرقتنا
في نصيبنا خرقاً ، ولم نؤذ من فوقنا ، فان
اخذوا على يديه نجساً ونجواً ، وان تركوه ، هلك
وهلكوا جميعاً » .

ويستنتج من الحديث الشريف ، قواعد
تشريعية اصولية تتصل بالنظرية العامة للشريعة



الكافة « فان اخذوا على يديه » فيشمل بمومه الأمة كلها، وباعتبار أن الدولة تمثل الأمة ، كانت مسؤولة نيابة عنها، وهي عين المسؤولية المقررة في حديث : «الإمام راع ومسؤول عن رعيته » اي عن الأمة بعامه ، والمسؤولية عنهم هي المسؤولية عن مصلحتهم العامة ، بداهة .

ثامناً : بيّن الحديث ان « التضاد » العارض المستحكم بين الفرد والمجتمع ، امر لا وجود له في هذا التشريع ، ولا يجيز الاسلام قيامه ، او التسبب فيه ، بل يوجب دفعه قبل الوقوع . اتقاء لسوء العاقبة ، لان دفع الضرر قبل الوقوع اوجب من رفعه وازالته بعد الوقوع ، وقد لا يمكن رفعه في بعض الحالات والظروف ، والا فما معنى نص الحديث « هلك وهلكوا جميعاً » !

« فالتضاد » يجب الحيلولة دون وقوعه، بمنع التسبب في احداثه ، ولو تحت ستار الحق . سدا للذريعة ، وهو مبدأ مجمع عليه ، كما قدمنا (٨٣) .

تاسعاً : يجب منع التسبب ولو بالقوة ، وسلطان الدولة وهذا مستفاد من نص الحديث : « فان اخذوا على يديه » وهو المنع إكراهاً ، وذلك حملاً له على التكافل الملزم الذي يوجه وحدة المصير ! .

عاشرًا : « منصر الواجب » في مفهوم الحق الفردي واضح في نص الحديث، وحكمه، وهو المعنى الاجتماعي والانساني الذي ضمنه الاسلام مفهوم الحق والحرية الفردية ، والا فلم كان « المنع » اكراهاً وبالقوة ؟؟ لوفاية المجتمع بلا رب !

وهو المعنى الذي تنهض عليه « الوظيفة الاجتماعية » للحق في الاسلام، وهذا معنى جديد اتى به الاسلام في مفهوم الحق دون سائر الشرائع ، وبيان ذلك :

ما كان . فهو مال ممنوع قطعاً بمنع التسبب فيه بنص الحديث الشريف ، إذ المال هو الأصل في التكليف الشرعي ، كما قدمنا .

خامساً : ان الفرد ينبغي الا يتعنت . او يستبد برايه الناشئ عن خطأ في التقدير ، يزعم انه يتصرف في حقه ، سذاجة وغفلة ودون تبصر بالأضرار التي تلحق مجتمعه الذي يشاركه الحياة، كما يشاركه في وحدة المصير « فان اخذوا على يديه . نجبا ونجوا ، وان تركوه هلك وهلكوا جميعاً » .

سادساً : تقييد حرية الأفراد في تصرفاتهم في حقوقهم ، ليس استلاباً لها ، او امتناناً لهم ، او انتقاصاً من شخصيتهم المعنوية ، كما يقن خطأ ، وسوء تقدير ، او جهلاً بحقائق الاسلام ، وأصول تشريعه ، وانما هو تقييد اقتضته الضرورة لحمايتهم هم اولاً ، وصوناً لكيان مجتمعهم ، ووقاية لهم جميعاً مما عسى ان يؤدي بهم الى سوء المصير، وهذا ما ينهض دليلاً قوياً على قيام الصلة الوثقى التي تربط بين الفرد ومجتمعه، حياة ومصيراً ، فلا يتصور الانفصال بينهما بحال . فتبين بجلاء ، ان التقييد بالتشريع ليس عبثاً ، ولا تحكماً ولا إعانة ، ولا استلاباً لحرية ، ولا هضمًا لحق ، وانما كان « حماية » واقصاء وتجنباً للفرد والمجتمع كليهما عن كل تسبب يؤدي بهما الى سوء المال ، وهذا هو ما ينهض بمنصر « المفقولية » في مفهوم « المصلحة » في شرع الاسلام ، وليس في الخروج على مثل هذه « المصالح » معنى معقول يسوغه ، ان لم يكن سفهاً وإجراماً .

سابعاً : الحديث الشريف باطلاقه يشمل التكافل الملزم في شتى مناحي الحياة : الاجتماعية ، والاقتصادية ، والسياسية ، والحرية ، وغيرها ، اذ لم يخص هذا التكافل بناحية دون أخرى ، لاطلاق النص ، كما بلقي بالمسؤولية الدنيوية والاخرية على

معنى الجيدة في مفهوم الحق والحرية في الاسلام ، منشؤه كون الحق الفردي ، وحق المجتمع ، كليهما معترفا به في تشريعه ، وعلى قدم المساواة من الاعتبار في غير محل العوارض ، والتضاد الظاهري ، وكلاهما يمثلان « القيمة المحورية » التي يدور عليها التشريع كله ، احكاما ، وقواعد ، ومبادئ ، ومقاصد اساسية ، دون الفاء لأي منهما ، او تطرف نحو اليمين او اليسار ، وهذا المنطق التشريعي اقتضى كون « المعنى الاجتماعي » عنصرا تكوينيا في مفهوم الحق الفردي ، رعاية لحق المجتمع إنسان التصرف الفردي في الحق ، وهذا هو معنى التكامل الملمز ، او الوظيفة الاجتماعية للحق والحرية ، وهو ما صوره حديث السفينة أروع تصوير ، وان اخذت التشريعات الوضعية - في عصرنا هذا - تبتعد عن التطرف ، وتقرب من المعنى الجديد الذي جاء به الاسلام على تفاوت فيما بينهما .

تبدى عبقرية التشريع الاسلامي حقا في انه لم يتجاهل ايا من مكونات الواقع ، من الفرد او المجتمع ، لانه تشريع موضوعي ، وليس ثمرة للارادات الانسانية المتغيرة بما يحركها من نوازع واهواء ، او انفعالات حادة حتى يكون صدى لردود الفعل ، بل هو تنزيل من حكيم حميد ، فكل من الفرد والمجتمع ، ذو حق معتبر ، واساسي في هذا التشريع ، وذو مصلحة راجعة الى كل منهما ، ومختصة به ، وليست حصيلة لمصالح الآخر ، غير ان ثمة صلة وثقى تربط بينهما ، يؤكدتها ويعلّم من قيمتها واعتبارها ورعايتها ، وحدة المصير ، ولا يجوز التصرف من قبل اي منهما ، او ممن يمثلهما ، على نحو يعود على هذه الصلة بالنقض ، لما يفضي اليه ذلك ، من وخيم العواقب ، كما رأينا ، ولهذا تجب رعاية مصلحة كل منهما على سواء ، دون وكس او شطط ، فلا يجيز أن يبغى احدهما على الآخر ، منعا من الاخلال بمبدأ «التوازن»

بينهما ، ما امكن ، فلا الفرد يبخس حقه فيما يملك ، وانما يمنع من التصرف فيه ، ولا المجتمع يهضم حقه ، ويجار عليه فيما يصلح من شأنه ، ويمهد السبيل لازدهاره ورخائه . وسميته ، عملا بقوله تعالى : « ولا تبخسوا الناس اشياءهم » والاية الكريمة بمومها ، شاملة لهما معا - كما ترى - مما يدل على ان الاسلام يعتبر الفاء اي منهما ، ظلما كبيرا ، لان النهي اذا انصب على ما يهدم الحق في المصحة ، وفي المال ، كان للتحريم قطعاً ، فلان ينصب على استنصاله جملة ، من باب اولي !

يرشد الى هذا تقسيم الاصوليين الحق الى قسمين : حق الفرد ، وحق المجتمع (٨٤) .

هذا ، والإمام مالك - رحمه الله تعالى - ضرب لنا مثلا لذلك ، فهو اذ يقر التسعير الجبري العادل ، مؤيدا لمقاومة « الاحتكار » وكسره ، قد استند الى مبدأ وجوب رعاية « الحقيقين » معا ، توفيقا بينهما ، وتحقيقا لكل من المصلحتين : مصلحة الفرد ، ومصلحة المجتمع على سواء ، والتوفيق - كما نعلم - يرفع التعارض او التضاد بينهما ، وهذان الحقتان هما « القيمة المحورية » (٨٥) التي يدور عليها التشريع كله - كما ذكرنا - تجد هذا المعنى ملحوظا في تعليمه لوجوب التسعير الجبري العادل ، حين تعين وسيلة لرعاية الحقيقين ، حيث يقول : « ويتمنح البائع ربعا معقولا ، ولا يسوِّغ - اي ولي الأمر - له - للبائع المحتكر - ما يضر بالناس » (٨٦) .

فرعاية حق البائع ، تتمثل في الربح المعقول ، دون بخس او شطط ، ورعاية حق الناس (المجتمع) تتمثل في سداد حاجاتهم ، دون مفالة او استغلال ، وبذلك يتحقق «التوازن» بين الحقيقين ، وهو قوام العدل في التعامل ، دون افتئات على احدهما ، او استغلال للآخر . ولو رحنا نحتكم الى القياس الاولوي على ما ورد

مثلا ان يتركها بورا دون استثمار، تعطيلها لها دون مسوغ معقول، لأنه ما منح حقا الا ليؤدي واجبا ، ولأن « عنصر الواجب » جوهرى في مفهومه - كما قدمنا - ولا سيما اذا كانت الامة - حسب تقرير الخبراء - في حاجة ماسة الى الانتاج ، اقول تركها بورا بدعى انه حر التصرف في حقه ، بل تتقرر حرية في التصرف في حقه من خلال الصالح العام ، اذ لا يخلص حق لفرد في شرع الاسلام ، الا ان يكون حق المجتمع متعلقا به، وعنصرها جوهرى في مفهومه ، فيجبر على ذلك من هذا الوجه ، فكان موقفه ((السلبى)) هذا محرما شرعا ، لاخلاله بمبدأ التكافل الملزم بينه وبين مجتمعه ، اذ لا يجوز له التدخل عن اداء ما تستلزمه حاجة المجتمع وهو قادر ، وقد بينا ، ان حق المجتمع لا يجوز اهماله. ولا النزول عنه، ولا مخالفة ما يقتضيه، لأنه « حق الله » صيرفا في حق الفرد ، كما يقول الإمام الشاطبي. وعلى هذا انعقد الاجماع، بدليل قواعد الترجيح المستقرة في الشرع .

وايضا ، أساس مشروعية الحق - كما بينا - جلب المصالح ، ودرء المفاسد والأضرار، اتساقا مع الأصل العام الذي قام عليه التشريع لله ، فاذا غدا الحق مجلبة للضرر العام ، او وسيلة مفضية اليه في ظرف من الظروف ، فقد عاد على أصل تشريعه بالنقض ، ومناقضة الشرع باطله ، فما ادى الى ذلك باطل ، فيمنع من التسبب فيه ، فالمناقضة - كما ترى - ليست من الشارع ، وانما هي من فعل المكلف.

وايضا ، اهمال استثمار الأرض تضييع للمال مالا ، وتضييع المال حرام قطعاً ، بل في ذلك قضاء على مصارف الزكاة من هذا المال ، ولا يجوز التسبب في ذلك البتة ، ومن تلك المصارف الفقراء ومرافق الدولة والزكاة أصل اعتقادي في وجوب التكافل الاجتماعي الملزم ، فلا يجوز نقضه او العمل على خلاف

في السنة الثابتة في هذا الصدد ، لراينا ما يؤكد هذا المعنى بصورة اوضح ، فقد عرضت السنة قضية الانصاري مع سمرة بن جندب ، حين اشتكى الأول - وهو صاحب البستان - تاذيه من استطراق سمرة بستانه للوصول الى نخلة القائمة فيه، اشتكى ذلك لرسول الله ﷺ فقال - عليه السلام - لصاحب النخلة - سمرة - : « بيعته نخلك » فابى سمرة ، ثم قال - عليه السلام - : « فهبه ياها ، ولك مثلها في الجنة » فابى ، فقال الرسول ﷺ لسمرة صاحب النخلة : « انما انت مضار » ، ولا ضرر ولا ضرار في الاسلام (٨٧) « فلا احترام اذن للملكية الفردية المضارة ، اذ لم تشرع في الاسلام لهذا الغرض اصلا ، ويجب استئصال شأفة منشا الضرر الراجح ، رعاية لحق الغير (٨٨) ، ومنعاً من تعنت المالك اذا ارتكب متن الشطط في المضارة ، والرسول ﷺ هو ولي الأمر في الامة ، واذا كان هذا هو الحكم بالنسبة لما يقع من الضرر على فرد واحد ، فلان يكون هذا الحكم عينه بالنسبة للضرر الواقع على المجتمع من باب أولى ، لتقرر صلة الحكم هنا بصورة اشد ، فكان الحكم مترتباً بصورة اكد ، دفعا للضرر الأعظم .

على انا قد قدمنا ، ان « المصالح العام » هو الأصل في الاعتبار شرعاً عند التعارض الطارئ المستحكم ، وانه الاطار الذي ينبهي ان تدور في فلكه المصالح الفردية ، او الحريات العامة ، دون انفصال عنه ، او افتئات عليه ، او مناقضة له ، لأنه « حق الله » الذي لا يجوز اسقاطه ، او اهماله ، او النزول عنه ، او الاتفاق على خلاف ما يقتضيه ، او بمباراة اخرى لأنه « من النظام الشرعي العام الثابت » اجماعاً ، لعظيم خطره ، وشمول نفعه ، على حد تعبير الأصوليين (٨٩) .

وتأسيساً على هذا ، لا يسع مالك الأرض

ما يقتضيه ، والا تسرب سبب النقص الى
اصل الاعتقاد !

هذا ، ولا يَسْعُ مالك الأرض أيضا
ان يزرع ما يشاء ويختار من صنوف الحاصلات
والثمار ، اذا كانت الأمة قد بلغت بها الحاجة
الماسة الى نوع او انواع معينة منه ، سدادا
ووفاء لها ، خشية الاعتماد على الدول الأجنبية
في تغطيتها بأثمان باهظة ، وفي هذا من الضرر
العام ما لا يخفى ، فاذا قضت الخبرة الزراعية
او العلمية الاقتصادية بوجوب استثمار نوع
معين من الحاصلات او انواع منها ، اشتدت
حاجة الأمة اليها ، فلا يسع الزراع مخالفة
ولي الأمر في ذلك ، بل يجبر على القيام بواجبه ،
لان ما تقتضي به القواعد المقررة ، بالنسبة الى
ولي الأمر : « ان تصرفه على الرعية منوط
بالمصلحة (٩٠) » ، أي بمصلحة الأمة ، ولان جهة
« التعاون » تشمل كل اولئك ، وعنصر الخبرة

العلمية مقوم اساسي من مقومات العدل في
الاسلام ، على ما بينا ، واسقاط حق الأمة ،
او التصرف على خلاف ما يقتضيه ، محرم شرعا ،
لاسقاط المعنى الاجتماعي والانساني في مفهوم
حق الفرد ، ولأنه « حق الله » - كما بينا -
وهو مناهض للمشروعية ، فتسقط هذه المشروعية
لاتقاء مناطها ، اذ لا انفصال لحق الفرد عن
حق المجتمع ، تكافلا ملزماً شرعاً ، وفي هذا
المعنى يقول بعض الفقهاء المحدثين : « والاساس
في ذلك ، هو ان الحقوق مهما تكن شخصية ،
لا يمكن ان تكون منفصلة انفصالاً كاملاً عن
حقوق الناس (المجتمع) (٩١) » .

فتلخص ، ان وجوب استثمار الأموال
بعامة - لا الاراضي فحسب - حلاً للآزمات
الاقتصادية - وتوجيه هذا الاستثمار على ضوء
ما تقتضيه ظروف المجتمع ، تحقيقاً للوظيفة
الاجتماعية التي خلقت الأموال ومنحت
لأربابها ، من أجلها ، امر واجب الاداء شرعاً ،

لان المالك مسؤول شرعاً عن اداء تلك الوظيفة
مسؤولية دنيوية واخرية معاً ، وولي الأمر
مسؤول أيضاً عن اداؤها ، لأن رعايته للمصلحة
العامه ، هي اساس مشروعية ولايته على الأمة
وفي هذا يقول بعض الباحثين المحدثين : « اما
كيف يكون تنفيذ ولي الأمر لهذا التكليف ،
ضرورة القيام باستثمار الأموال ، فهذا امر
تعالجه السياسة الشرعية في كل بلد اسلامي
على ضوء ظروف هذا البلد ، وطبيعة الموارد
المعطلة . وتحديد مدة التعطيل التي تجيز
تدخل ولي الأمر ، اذ لا بد ان تتفاوت هذه المدة
بحسب طبيعة المورد ، من ارض قابلة للزراعة ،
او منجم ، او مصنع ، او متجر ، وعلى ضوء
الاسباب التي ادت الى هذا التعطيل ، هل
كانت مجرد عناد واستكبار من المالك ، او كانت
لاسباب قهرية ، لا قبيل له وحده بالتغلب
عليها ؟ (٩٢) » .

على ان الأصولي المحقق الإمام الشاطبي
قد سبق الى تقرير هذا المعنى بقرون حيث اتى
بالاساس الفقهي الذي يقوم عليه وجوب استثمار
الأموال كافة ، اداء لما لها من وظيفة اجتماعية
تتصل بمقاصد التشريع الأساسية ، لا بفرع
جزئي او حكم تفصيلي فحسب ، ترى هذا
الاساس او الاصل الفقهي العام مشاراً اليه
في قوله انه : « من ضروري الحفظ خشية
الأيقفي ، او أن يتفنى (٩٣) » .

ومعنى هذا ، ان حفظ المال عن طريق
تنميته واستثماره ، واقع في مرتبة «الضروريات»
وهي اعلى مقاصد التشريع اعتباراً ورتبة وأهمية ،
ومن ثم فلا يجوز العمل - ايجاباً او سلباً - على
اهدار مقصد من هذه المقاصد الأساسية ، للضرر
البالغ الذي ينتاب المجتمع ، وقد اشار الى ذلك
الإمام الشاطبي مملاً باعتبار المال ، ذلك لان
اهمال تنمية المال يفضي الى أحد أمرين ، مآلاً ،
وكلاهما محرم المصير اليه :

أحدهما : خشية الا يفي المال بحاجات المجتمع المتعددة. فيقع في ازمات اقتصادية حادة.

الثاني : خشية فناء المال بالاستهلاك ، اذ ليس ثمة من استثمار للمال ، او انتاج يقوم بديلا عن المال المستهلك ، وهذا دمار محقق ، بفناء المال الذي هو قوام المجتمع .

ما المقصود بالمصلحة التي شرع الحق من اجلها ، بحيث يكون تحقيقها اداء لما للحق من وظيفة اجتماعية .

قدمنا انفسا ، ان مبدا التكافل الاجتماعي والاقتصادي والعسكري والسياسي الملزم في التشريع الاسلامي الذي ينهض بالحفاظ على حق الغير في المواقف السلبية واليجابية على السواء ، تنفيذا لمقتضاه في الواقع الماش ، اقول هذا المبدأ يستمد تفسيره من الاصول الاعتقادية الدينية (٩٤) ، والاخلاقية ، فضلا عن الاصول التشريعية ، اذ لا فصل بينها في هذا التشريع . مما ينعكس اثره بالتالي على مفهوم الحق الفردي ، فيجعله ذا معنى فردي واجتماعي معا ، هو اساس وظيفته الاجتماعية ، ومناطق المشروعية والعدل فيه ، تصرفا واستعمالا ، مما ينأى به عن مفهوم الفردية المطلق ، ويقضي بالتسالي على البواثت غير الانسانية ، ويحول دون التسبب في الاضرار بالمصلحة العامة ، ولو عن سذاجة وغفلة بسلطان الدولة ان لم يتم ذلك اختيارا على ما بينا من تصوير ذلك مجسدا في حديث السفينة ، لأن العدل ، والمصلحة العامة ، لا يتركان للارادات الفردية المطلقة !!

وعلى هذا ، فالمصلحة التي شرع الحق من اجلها ، ليست ذاتية فردية مطلقة ايضا ، كالحق تماما ، وآية ذلك ، انك ترى الاسلام يوجب على الفرد ان يكون متكافلا مع نفسه أولا ، بحيث لا يخل بمعناه في حق نفسه ، ولهذا ، كان «حق الحياة» - وهو اعظم حقوق الانسان قيمة ،

واعلاها شأنا ، واعظمها اثرا - ملحوظا فيه المعنى الاجتماعي ، والديني ، فهو حق وواجب معا ، في نظر الاسلام ، فاذا كان من حق الانسان ان يحيا ، فان من واجبه ان يحيا كذلك ، وهذا «الواجب» اداؤه حق خالص لله تعالى في حياة كل انسان ، لتحقيق «المبودية» لله تعالى أولا : «وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون» وحق للمجتمع الانساني ايضا ، لاتصاله بأمانة التكليف ، وعمارة الدنيا ، على مقتضى النظر الشرعي ، معنى ومقصدا ، وامضاء لسنة الابتلاء التي قام عليها اصل التكليف ، بل الوجود الانساني كله : «تبارك الذي بيده الملك وهو على كل شيء قدير» الذي خلق الموت والحياة ، ليبلوكم ايكم احسن عملا .

وعلى هذا ، فالاطلاق في الحريات العامة والحقوق ، في التشريع الاسلامي ، لا يستقيم مع عنصر التكليف فيه ، كما ترى .

وبيان ذلك ، ان التكليف اذا كان معناه توجيه الخطاب الى الانسان البالغ العاقل (المكلف) بواجب يطلب اليه اداؤه شرعا ، ايجابا او سلبا ، كما اسلفنا ، فان هذا الواجب لا بد ان يقابله «حق» ينشئ سلطة تمكن المكلف من الاداء ، والا تعذر النهوض بالتكليف ، ومن هنا قيل : «لا حق حيث لا واجب» . والتكاليف اذا ادبت ، كانت حقوقا للغير قطعا ، فبالتكاليف تصان حقوق الناس بعضهم قبل بعض ، ولا مزية ان اطلاق الحق او الحرية ، لا يستقيم مع هذا التكليف ، لأنه مقيد به ، وعلى النحو الذي رسم .

حياة الانسان - في التشريع الاسلامي - ليست حقا خالصا له ، بل هي مشوبة بحق الله تعالى ، وحق المجتمع ، تنفيذا لأمانة التكليف ، وتفسيرا لمعنى استخلافه في الارض :

حق الحياة - في الاسلام - قائم اساسا على حقائق نفسية مقائدية ، قبل ان يكون

« فإذا كان - المال - في يده ، وأراد التصرف فيه وأتلافه في غير مقصد شرعي يبيحه الشارع فلا (٩٧) . » .

وأكد هذا المعنى الإمام القرافي أيضاً فيما إذا أراد المالك تضييع ماله بالقائه في البحر ، مثلاً . فإن الشارع يحجر عليه ، لأن المال خلق عوناً له في دنياه وآخرته (٩٨) . . . كما حرّم الاسراف ، اذ كل اسراف ، فيه حق مضيع ، كما حرّم التقثير والاكتناز ، وكل ذلك مخالف للغرض الذي من أجله منح المال للأفراد عن طريق اكتسابه بالطرق المشروعة ، ولأن للمجتمع حقاً في هذا المال ، كما بينا آنفاً ، هذا مثال لتكافل الإنسان مع نفسه في حياته وماله .

- أما بالنسبة لتكافل الإنسان مع غيره ، فذلك متوقف على تحديد معنى المصلحة التي شرع من أجلها الحق أيضاً .

قد يتبادر إلى الذهن ، أن المصلحة التي شرع الحق الفردي من أجلها في الإسلام ، هي مجرد المنفعة التي يجنيها صاحب الحق ، ثمرة مباشرة لتصرفه فيه ، أو لاستثماره له ، وممارسته لسلطاته ، وفي جميع الأحوال ، ولكن هذا النظر فردي محض غير سديد ، لأنه مؤذن بالتناقض من تأثير اختلاف العوارض والظروف ، في مشروعية ممارسة الحق شرعاً ، تبعاً لما لذلك من مآل ينتاب المجتمع .

وقد أشرنا من قبل ، إلى أن هذه « العوارض » قد تكون نفسية وإرادية ، (بواعث) وقد تكون عوارض خارجية لازمة ، وغير إرادية ، (ظروف ملازمة) ومع ذلك ، فإن لها في الشرع أثراً في تكييف التصرف بالمشروعية وعدمها ، تبعاً لطبيعة تلك العوارض ، ومدى تأثيرها ، نفعاً أو ضرراً ، من خلال النتائج والمآلات (٩٩) .

يوضح هذا ، أن الزواج بالكتابات الأجنبية مثلاً ، مباح في الأصل ، لقوله تعالى :

تدبيرا دستوريا أو سياسياً ، فكان مظهرها للعقيدة أولاً ، وقبل أن يكون منتظماً أو منفرغاً في نص دستوري أمر ، ذلك لأن الإنسان نفسه ، لم يخلق عبثاً ، ولن يترك سدى ، فحقوقه وحرياته كذلك ، لم تمنح له عبثاً .

ومن هنا حرم الإسلام « الانتحار » وهدد الشرع عليه بأشد العذاب ، فلا يملك الإنسان إسقاط حقه في الحياة ، باتلاف نفسه ، أو تسليط غيره على هذا الاتلاف ، أو تعريضها للتهلكة ، دون مقصد شرعي هو أعلى منها اعتباراً ، كالجهاد في سبيل الله بالأموال والأنفس ، لقوله تعالى : « ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة » وقوله تعالى : « ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق » وقوله تعالى : « من قتل نفساً بفسح نفس أو فساد في الأرض ، فكأنما قتل الناس جميعاً ، ومن أحياها ، فكأنما أحيا الناس جميعاً » وقوله تعالى : « ولا تقتلوا أنفسكم » .

فحياة الإنسان اذن ، ليست ملكاً خالصاً له ، في شرعة الإسلام ، وإنما هي ملك لبارئها ، قد منحها الإنسان حقاً ، ليتمكن من أداء رسالة التكليف ، ولا ريب أن ازهاقها عبثاً ، قطع له عن أدائها ، ومناف لمقصد الشارع من منحه حق الحياة أصلاً ، فكان جريمة كبرى ، بدليل لازمها من العقاب الأخروي الشديد (٩٥) .

وفي هذا المعنى ، يقول الإمام الشاطبي :

« ونفس المكلف داخلة في هذا الحق - حق الله - اذ ليس له التسليط على نفسه بالاتلاف (٩٦) » . والانتحار ثابت تحريمه بالسنة الثابتة .

هذا في النفس ، وكذلك المال جارٍ على هذا الأسلوب ، فلا يملك الإنسان اتلاف ماله عبثاً ، لأن حق المال ممنوح له شرعاً ، لتمكينه من أداء وظيفته الاجتماعية ، تحقيقاً لمبدأ التكافل ، وفي هذا المعنى يقول الإمام الشاطبي :

مما قد يتصل بالمصلحة العامة ، ويكون صاحبها في غفلة عنها ، فيجب الاشراف على تصرفات الأفراد في حقوقهم ، وتحصيل مصالحهم ، اذ لا تعتبر المصلحة مصلحة شرعا اذا لزم عنها مفسدة تساويها او تزيد عنها !

وفي هذا المعنى يقول الامام الشاطبي :
« ولا مصلحة تنفوع مطلعا مع مكان وفوق مفسدة توازيها ، او تزيد عنها (١٠١) » وهذا بين في ان تلا من الفرد والمجتمع في كفالة الآخر ، لوتوق الصلة بينهما ، عملا ومصلحة ومصيرا .

فالمعنى الاجتماعي في مفهوم الحق الفردي في الاسلام الذي يحقق التكافل الاجتماعي عملا ، لربط المشروعية به ، ينبغي الا يسقطه الباعث النفسي للمتصرف ، او الظرف الخارجي للملابس ، حتى اذا سقط باي منهما ، لا تغدو « المصلحة » التي شرع من اجلها الحق الفردي معتبرة ، ولو كانت - من حيث ذاتها - منفعة اقربها الشارع في الاصل ، فيمنع التسبب في تحصيلها ابتداء بالتشريع الملزم ، او ترفع وتزال اذا وقعت كما راينا في سياسة الخليفة عمر تجاه واليه على بلاد فارس ابان فتحها ، ولان « الحكمة » التي شرع حكم التزوج بالكتابات - وهو الاباحة - لا تتحقق في ظل ظروف الفتح او الحرب هذه غالبا ، لما عسى ان يكون في نفس الزوجة الكتابية الاجنبية من روايب كراهيتها للعرب والمسلمين ما يدفعها الى الكيد نحوهم ، عن طريق زوجها ، فالذي يتوقع تحققه - في مثل هذه الظروف الراهنة - النقيض من حكمة التشريع ، وهو الضرر العام اللاحق بالدولة ، سياسيا او عسكريا ، فتمنع ممارسة هذه الحرية على هذا الوجه منعا باتا على النحو الذي راينا من صنيع الخليفة عمر رضي الله عنه ، وايضا ، قد قدمنا ، ان الحكم وحكمة تشريعه مقترونان ، نظرا وتطبيقا ، ولان « الحكمة » روح الحكم ، والغاية المقصودة من اصل تشريعه ، او بعبارة اخرى ، الحكمة هي

« والمحصنات من الدين اوتوا الكتاب » اي مباح نعم التزوج بالعتيفات من نساء اهل الكتاب ، لحكمة تليف قلوبهن ، ولازالة ما عسى ان يعتري قلوب اهل الكتاب عامة من وحشة المخالفة في الدين ، بالمصاهرة ، فضلا عن وجوب البر والإقسط اليهم ، ولكنه قد يصبح حراما وممنوعا ، لمعارض طارئة خارجية قد يفضي تأثيرها الى عبى الفساد ، كالتزوج باليهوديات الاسرائيليات مثلا ، في مثل ظروفنا الراهنة ، لما يفضي اليه في ظل هذه المعارض والظروف الحربية مع اسرائيل ، من اضرار عسكرية او سياسية تؤدي بالامة كلها الى سوء المصير . ومعلوم ان التزوج بالكتابات الاجنبيات - ولا سيما المحاربات منهن - لم يشرع أصلا لهذا المال المنوع ، فيغدو هذا الزواج حراما قطعاً بالنظر الى وخيم عواقبه الواقعة او المتوقعة ، ولا سيما بالنسبة الى رجال السلك السياسي والعسكري بوجه خاص ، خشية تأثير هؤلاء النسوة على ازواجهن بانتهاج سياسة معادية لسياسة الدولة ، او خشية تسرب اسرار الدولة عن طريقهن ، بحكم المخالطة الزوجية ، ولو كان قصد مريد الزواج منهن حسنا ، غفلة منه وسداجة ، وقصر إدراك للمواقب .

هذا ، وقد ادرك الإمام عمر بن الخطاب رضي الله عنه - بعمد نظره هذا المعنى الاجتماعي في الحرية العامة ، فارسل الى واليه على فارس ، ابان فتحها ، حذيفة بن اليمان - وكان قد تزوج بكتابية من تلك البلاد - فارسل اليه : « اذا اتاك كتابي هذا فطلق » !! فرد عليه حذيفة بقوله : « احلال هذا الزواج او حرام ؟ » فقال عمر الخليفة : اني اعلم هذا ، ولكني اخشى الفتنة !! (١٠٢) وعلى هذا ، فقد تكون « المصلحة » مشروعة في الاصل ، وتنطوي على المنفعة التي اقربها الشارع ، ولكن قد يلزم عنها مفسد واضرار - بفعل الظروف القائمة -

مصدر قيمة ما منح الحكم من حق، وسبب حماية ذلك الحق شرعا . فإذا سقطت هذه « الحتمية » في ظرف من الظروف ، وتحت تأثيره ، فلا يشرع الحكم (١٠٢) عند سقوطها ، لأنها الغاية ، ولا يشرع الحكم عند ظن عدم ترتب حكمة شريعته عليه ، كما أوضحنا من قبل ، فكيف إذا لزم من تنفيذ الحكم ضرر عام وخطير ! وهذا هو «المآل» الذي يكتفئ الفعل الناشئ عن التصرف الفردي ، بالمشروعية وعدمها ، إذ لا يتصور انفصال الفرد عن مجتمعه ، مطلقا ، بل هو ملزم بالتكافل معه ، ومسؤول عن كل تصرف يصدر عنه في ضوء مبدأ التكافل هذا . تحقيقا للتعاون العملي ، كما أسلفنا .

وايضا ، قد قررنا الأصل المعنوي العام الذي يحكم التصرفات الفردية كافة من خلال مآلاتها في الظروف المحيطة ، مؤداه : « ان كل فعل - في الأصل - مشروع ، يصبح غير مشروع ، إذا افضى الى مآل ممنوع (١٠٣) » .

ولا يخفى بعد هذا الذي قدمنا ، ما في اصول هذا التشريع العظيم ، ومنهج الاجتهاد فيه ، مما ينهض بنظريته العامة في الحقوق كافة ، ولا سيما « حقوق الانسان » ما يقيم الدليل البين على خصوصيته ، ومرونته ، وقدرته الفائقة على مجابهة كافة الاحتمالات والظروف في كل عصر وبيئة ، وامداده اياها بالحكم المناسب على ضوء النتائج المتوقعة والواقعة على نحو يحقق مقاصد التشريع في المجتمع الانساني ، وبما يحفظ «التوازن» بين الفرد والمجتمع ، ويربطها

معا حياة ومصيرا ، بعد تأصيل حق كل منهما ، نعيمة محورية للتشريع كله وما يستهدفه من مصلحة يختص بها كل منهما ، على سواء ، دون تناقض او تعارض نحو اليمين او اليسار ، مع العمل وانفا باصلحه الراجحة ، عند التعارض المستحتم ، تحقيقا عمليا للتكافل الاجتماعي والسياسي والعسكري والاقتصادي ، لأن كلا منهما في نعاله الآخر على وجه ملزم ، ويصون الاسلام المصلحة العامة كما رأيت تدميما لها ، ويزيل العوائق التي تعترض سبيل نموها ، وازدهارها ، وتقدمها ، بدليل ترجيحها عند التعارض ، ووقايتها من مآلات تصرفات الافراد قبل الوقوع ، واعتبارها اقوى صور العدل في التشريع ، دون افتئات على المصلحة الفردية ، وشخصية الانسان المعنوية ، بحفظ حقوقه المادية والمعنوية ، ولكن بمضمونها الاجتماعي والانساني كعنصر جوهري ترتبط به مشروعية التصرف ، وهو معنى جديد أتى به الاسلام في مفهوم حقوق الانسان ، وبما مكن هذا التشريع للمثل العليا ، والقيم الانسانية الخالدة ، توجيهها للمجتمع والافراد ، بل حلا لهما على الارتقاء اليها ، وتحقيقها او الاقتراب منها ، حتى لا يخلّد الى الواقع على علته ، يساعده في ذلك العقيدة النقية الراسخة ، منبع الاصول الاخلاقية ، فكان بذلك مثاليسا وواقعييا معا ، وجامعا بين مطالب الجسد والروح ، ومصالح الفرد والمجتمع ، وهذه خصائص انفراد بها الاسلام وحده ، فصدقت بذلك قضية كماله وخلوده ، ونكتفي بهذا القدر ، والله الموفق والهادي الى سواء السبيل .

الدكتور فتحي الدريني

سنة ١٤٢٠ هـ

- الدكتور فتحي الدريني . رئيس قسم العقائد والاديان في كلية الشريعة - بجامعة دمشق .
□ له من المؤلفات : ١ - المناهج اصولية في الاجتهاد بالاراي في التشريع الاسلامي . ٢ - اصول التشريع الاسلامي ومناهج الاجتهاد بالاراي . ٣ - الفقه المقارن مع المذاهب . ٤ - الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده . ٥ - نظرية التنصّل في استعمال الحق بين الشريعة والقانون . ٦ - خصائص التشريع الاسلامي في السياسة والحكم . ٧ - حقوق الابتكار في الفقه الاسلامي المقارن . ٨ - النظريات الفقهية .

□ الحواشي :

- ١ - اصول القوانين - ص ٦١ وما يليها - للأستاذ الدكتور عبد الرزاق السنهوري . والدكتور حشمت أبو سستيت - اصول القانون - ص ١٥٨ و ص ٥٤٢ - للدكتور حسن كيرة .
- ٢ - ويرى الامام الشاطبي والامام الفزائي ، ان حكمة التشريع هي المهيمن على النفس ، تحدد معناه ، وترسم مجال تطبيقه - راجع مؤلفنا « الفقه المقارن » ص ٤٨ وما يليها - شفاء الغليل - ص ٦٠ - للامام الفزائي .
- ٣ - الموافقات - ج ٢ - ص ٣٣١ . للامام الشاطبي .
- ٤ - المرجع السابق - ج ٢ - ص ٣٣٣ .
- ٥ - يقول صاحب منج الجليل : والوسيلة لا تشرع عند ظن عدم ترتب المقصود عليها - ج ٢ - ص ١٠٢ - ص ١٠٣ .
- ٦ - الموافقات في اصول الشريعة - ج ٢ - ص ٣٨٥ - ص ٣٨٧ - هذا ، وخصائص التشريع تنحدر من مقاصده وغاياته .
- ٧ - الفروق - ج ٣ - ص ١٧١ .
- ٨ - المرجع السابق .
- ٩ - وهذا كانت الجهالة التي لا يمكن استدراكها او ازالتهاي الموصى له ، مبطله للوصية ، اذ لا يمكن معها تنفيذ الوصية . وتحقيق الغاية منها ، من تسليم الموصى به الى الموصى له المجهول ، فلا تكون الوصية مفيدة ، وكل تصرف لا يلبد فهو عبث ، والعبث يخل بمقصد الشارع ، وينافي حكمة التشريع - الهداية ج ٤ - باب انوصايا .
- ١٠ - المراجع السابقة .
- ١١ - الموافقات - ج ٢ - ص ٣٨٥ .
- ١٢ - وفي هذا اشارة الى ان الاحكام شرعت وسائل لغاياتها هي المصالح التي تنهض بحكمة التشريع . وهي روح النص وملازم امره ، وعنصر مقوليته .
- ١٣ - وهذه هي ثمرة التعرف بسلطات الحق ، وممكنات الاباحة او الحرية العامة ، وهي مشروعة في الاصل ، لاستنادها الى حق او حرية عامة .
- ١٤ - اساطين الفكر السياسي - ص ١٨٠ - للدكتور شعاعه - وكتابنا خصائص التشريع الاسلامي في السياسة والحكم -
- ١٥ - اي معتبرة شرعا اذا اتجهت الى تحقيقها .
- ١٦ - ص ٣٧١ وما يليها .
- ١٧ - الدخل ، هو الغداع والمكر ، شبهت الآية الكريمة الساسة المخادعين الذين يحملهم مكرهم على ابرام المعاهدات ، ثم نقضها خيانة وغدرا ، بغية تحقيق مصالحهم الخاصة ، او مصالح شعوبهم على حساب مصالح شعوب أخرى ، شبههم بالمرأة العقماء التي تنهكهم اول النهار لتنفقهم اخره - والايمان هي الجهود والمواثيق .
- ١٨ - اي اكثر مكاسب ومنافع وغنائم وقوة ، وهذه هي الغاية من اتخاذ المعاهدات وسيلة تخلي ورائها بواعث الشر والمكر .
- ١٩ - انظر كتابنا : خصائص التشريع الاسلامي في السياسة والحكم - ص ٣٧١ وما يليها .
- ٢٠ - الاحكام السلطانية - ص ٥ وما يليها .
- ٢١ - المرجع السابق .
- ٢٢ - بقواه تعالى : « ولا ينجز منكم شأن قوم على الا تعدلوا ، اعدوا هو القرب للتقوى » .
- ٢٣ - بقواه تعالى : « لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين وام ينفروكم من دياركم ان تبروهم ، وتقسطوا اليهم » .
- ٢٤ - المستصلي - ج ١ - ص ٥ .

٢٤- عقد الإمام الشاطبي - فصلا ببحث هذا الموضوع في كتابه الموافقات ، وأتى بالشواهد والتطبيقات من انكساب ونسابة وعمل الصحابة لتأصيله - ج ٣ ص ١٢١ ورد في الحديث « بيع المصطر وشراؤه حرام » ولي المثل « بيع المصطر وشراؤه ربسا » .

٢٥- الموافقات - ج ٣ - ص ٢٥٧ - راجع فيه بحثا لهما عنده الإمام الشاطبي تحت عنوان : « الأمر والنهي يتواردان على الفعل ، واحدهما راجع إلى جهة العمل ، والآخر راجع إلى جهة التعاون » .

٢٦- راجع نظرية الظروف الطارئة في كتابنا « النظريات الفقهية » .

٢٧- الفتاوى - ج ٣ - ص ٨٠ وما يليها .

٢٨- راجع بحثا مستفيضا في مقاصد الشريعة للإمام الشاطبي - الموافقات - ج ٢ - ص ٢ وما يليها .

٢٩- أما المصلحة - فهي عصمة الإنسان في نفسه وماله وعرضه ، وأما الحرية ، فهي التحرر من المبودية والظنوع الغير الله وشرعه ، وأما المالكية ، فمصدر صناعي يعني كونه مالكا لكافة حقوق الإنسان - التوضيح - ج ٢ - ص ١٦٢ - صدر الشريعة .

٣٠- نصوص الشرع .

٣١- الرأي من أهله ، وهم العلماء المتخصصون ، أو ذوو الخبرة العلمية التي يتوقف عليها اعتبار المصلحة مبنى للحكم الشرعي .

٣٢- وهو المنهج العلمي في الاجتهاد التشريعي لاستنباط الأحكام من أصولها وأدلتها ، سواء عن طريق النص أو الدلالات .

٣٣- التقليد الفاء للمقل ، بل للشخصية العلمية ، وهي في مقابل التصرف العقلي ، والبحث العلمي المبكر على منهج منطقي مرسوم .

٣٤- المستصفي - ج ١ - ص ٢ - للإمام الفزاري .

٣٥- تبين العقائق - ج ٤ - ص ١٢٦ - للإمام الزيلعي .

٣٦- الموافقات - ج ٤ - ص ١٩٦ - وما يليها - ج ٣ - ص ٣٥٩ - يقول الإمام الشاطبي في هذا الصدد أيضا : « الأشياء إنما تحل وتحرم ، بمآلاتها » - المرجع السابق - ويقصد بالأشياء الأفعال التي يجارس بها ما يمنعه الحق من سلطات ، لا الأشياء المحرمة أصلا .

٣٧- في هذا إشارة إلى أن الحكم وسيلة لحايتة المصلحة التي شرع من أجلها - والمقصود بالمصالح انكالية ، المصالح العامة - وبالجزئية ، المصالح الخاصة .

٣٨- الموافقات - ج ٢ - ص ٣١٥ - وراجع في هذا المعنى أيضا قواعد الأحكام ج ١ - ص ٨ - للإمام بن عبد السلام .

٣٩- بقوله تعالى : « يوصيكم الله في أولادكم ، للذكر مثل حظ الأنثيين » ، وهذا نص قاطع صريح لا يعتدل التناويل .

٤٠- لقوله - ﷺ : « لا يهتك إلا خاطي » ، والخيط هو العصيان الآثم ، ولقوله عليه السلام : « من احتكر على المسلمين أموالهم ، كان حقا على الله أن ينقمه بمنظم من النار » أي بمكان عظيم من النار ، وهذا العقاب لا يكون إلا على جريمة عظيمة .

٤١- بيع المسترسل ، هو الذي لا يتمكن من المساومة ، أو هو عديم الخبرة الذي لا يحسن البجاعات ، ، فيفبن - فيها عادة غبنا غير مالوف .

٤٢- بداية المجتهد - ج - ص - وكتابنا الفقه المقارن - ص ١٨٠ وما يليها .

٤٣- القاعدة الخامسة في الأشباه والنظائر للسيوطي .

٤٤- كالأجماع ، والقياس ، وغيرهما من المعايير الاجتهادية المعروفة في أصول الفقه الاسلامي .

٤٥- الموافقات - ج ٢ - ص ٣١٦ .

٤٦- الحريات العامة - ص ٧٦ - للدكتور طعيمة الجرف .

٤٧- بمعنى أن النص قد يفيد أكثر من معنى ، عن طريق مطلقه ، أو اشارته ، أو علته أو مفهومه المخالف ، أو عن طريق الاعتداء والموازاة العقلية ، أو تحكيم مقاصد التشريع لاساسية وما يتبناها .

٤٨- الموافقات - ج ٢ - ص ٣١٦ .

٤٩- وثبت الحق المعجل استثناء في بعض الامور .

٥٠- كقوله عليه السلام : « كل المسلم على المسلم حرام ، دمه ، وماله ، وعرضه » ، أي الاعتداء على كل أولئك محرم ، وفي تحريم الاعتداء على هذه « العصمة » في وجوهها الثلاثة ، « صيانة لعق الإنسان في الحياة ، وفي المال ، وفي العرض » ، وكثوته تعالى : « ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق » ، وكثوته تعالى : « ولا تاكلوا أموالكم بينكم بالباطل » ، أي تأنيلا لعق الملكية، وصيالة له ، فكان أصلا ثابتا في النظام الاجتماعي والاقتصادي في الاسلام ، ومعلوما من الدين بالضرورة ، فطبيعة الأدلة التي نهضت به ، كانت الملكية الفردية من الاساسيات المحكمات التي لا تحتل تأويلا .

٥١- الحريات العامة - ص ١٠ وما يليها - للدكتور عبدالحميد متولي .

٥٢- انظر في هذا الموضوع بحثا مفصلا في مجلة « نهج الاسلام » السنة الثانية - العدد السابع - غرة ربيع الاول - ١٤٠٤ - كانون الثاني - ١٩٨٢ .

٥٣- الحريات العامة - ص ٣٢ - للدكتور طهية الحرف - اصول النظم الاجتماعية - ص ٢٢٢ - للدكتور الجمال .

٥٤- الحريات العامة - ص ١٥ وما يليها - للدكتور عبد الحميد متولي .

٥٥- المرجع السابق .

٥٦- وتفسير الآية الكريمة : « ولا يملئكم بغضكم وكراهيتكم انفسكم ، وعداؤكم اهلهم على الا تعدوا ، بل عليكم اقامة العدل بينهم ، لان ذلك الرب للنفوس ، أي مرضاة الله تعالى .

فالعدل حق انساني مشترك ، لا يثبت بميزانه الفعالات من عدا ، أو مودة أو غيرها .

٥٧- اخذ هذا المعنى من تنكير « حين » للمبالغة .

٥٨- لفقدانها ملكات الفطرة الانسانية .

٥٩- الجامع لاحكام القرآن - ج ١٩ - ص ١١٩ بتصرف - يسير .

٦٠- اقوله تعالى : « انا انزلناه في ليلة القدر » ، وما ادراكها ليلة القدر ، ليلة القدر غير من الف شهر » .

٦١- خلافا لما ذهب اليه الفرديون ، من أن حق الفرد غاية في ذاته ، ويؤتي صاحبه سلطة التصرف فيه باطلاق ما دام لا يجاوز حدوده الموضوعية ، على ما سيأتي تفصيله .

٦٢- راجع كتب الأصول في بحث المحكوم فيه ، ولد تضمن بحث الحقوق .

٦٣- ج ٣ - ص ٢٥٧ - الموافقات - وفيه بحث مطول في جهة التعاون ورعايتها ، بل تقديمها على المصلحة الخاصة عند التعارض المستحكم ، وضرب مثلا لذلك شارحه : « تشريع جثث الاموات تقالدة طب الاحياء » المرجع السابق .

٦٤- الموافقات - ج ٢ ص ٣١٦ - راجع كتابنا « الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده » الطبعة الثانية - ص ٧١ .

٦٥- سيأتي بيان وجه الجدة فيه .

٦٦- يقول الامام الشاطبي : « والأشياء إنما تعل وتحرم بما آلتها » الموافقات ج ٣ - ص ٢٥٨ - ويقول في موضع آخر : « انظر في حالات الافعال معتبر متمود شرعا » .

٦٧- المرجع السابق - ج ٤ - ص ١٦٦ وما يليها .

٦٨- المرجع السابق - ج ٣ - ص ٢٥٩ .

- والامام الشاطبي يقصد بقوله : « الأشياء تعل وتحرم بما آلتها » الأشياء (الأفعال) ، التي هي مشروعة في الاول ، دون الأشياء (الأفعال) المحرمة أصلا ، لأن هذه لا تعل الا عند الضرورة ، للقاعدة المعروفة : « عند الضرورات تجاح المحظورات » .

٦٩- راجع هذا البحث المصيلا في كتابنا ، الفقه المقارن « موضوع الاحتكار ، والتسمير الجبري » .

٧٠- بدليل لازم حكمه شرعا ، وهو التهديد بما حدد به الشارع على الربا ، بل أشد .

٧١- البدائع - ج ٥ - ص ١٢٩ - الامام الكاساني - وراجع ايضا ، تبين الحقائق - ج ٦ - ص ٢٧ الامام الزيلعي -
والفتاوى الهندية - ج ٣ - ص ٢١٤ - وحاشية الدر - ج ٥ - ص ٢٧٨ - لابن عابدين - والاختيار - ج ٤ - ص ٢٣٦ -
الموصللي - الفراج - ص ١٠٥ - لأبي يوسف .

٧٢- المجتمع الانساني - ص ١٩١ - المشيخ محرز أبي زهرة .

٧٣- المرجع السابق - ص ١٩٠ .

٧٤- الموافقات - ج ٤ - ص ١٩٦ - وما يليها .

٧٥- مجلة الأحكام - مادة/٢٦ .

٧٦- الموافقات - ج ٤ - ص ١٩٦ وما يليها - و ج ٢ - ص ٣٤٨ - و ج ٢ ص ٣٦٠ - وانظر في هذا المعنى ايضا - اعلام
المؤمنين - ج ٣ - ص ١٣٨ - ص ١٣٩ - والطرق الحكمية - ص ٢٠٢ و ص ٣٠٧ - لابن القيم - وتبيين الحقائق - ج ٤
ص ١٩٦ - الامام الزيلعي - الأشباه والنظائر - ص ٧٩ - الامام السيوطي - الأشباه والنظائر مع حاشية العموي -
ص ١٢٢ وما يليها .

- وانظر في اعتبار المالات - الشاطبي - ج ٤ - ص ١٩٩ وما يليها و ج ٢ - ص ٣٤٨ - و ص ٣٦٠ - الامام الشاطبي -
وانظر ايضا القواعد الفقهية التي توصل هذا المعنى في مجلة الأحكام - المادة/٢٦ والمادة/٢٧ والمادة/٢٩ .

٧٧- المادة/٢٦ مجلة الأحكام .

٧٨- من قواعد التنسيق : « الضرر الأشد يزال بالأخف » مادة/٢٧ - وقاعدة : « درء المفسد مقدم على جلب المصالح »
بشرط أن تكون المفسدة راجعة وغالبية ، وقاعدة « يتحمل الضرر الخاص في سبيل دفع ضرر عام » مادة/٢٦ وقاعدة :
« المصلحة العامة مقدمة » الموافقات - ج ٤ - ص ١٩٦ - وما يليها . الامام الشاطبي - وانظر ايضا ، أمل اعتبار
المالات - الامام الشاطبي - الموافقات - ج ٤ ص ١٩٩ وما يليها - و ج ٢ - ص ٣٦٠ - والأشباه والنظائر للسيوطي -
ص ٧٩ - تفسير القرآن - ص ٥٦٤ - المشيخ شلتوت - شيخ الجامع الأزهر سابقا .

٧٩- والأحكام هي مناسي الحقوق والحريات ، كما قدمنا .

٨٠- السياسة الشرعية - ص ٦ - ص ٧ - المشيخ عبد الوهاب خلاف - استاذ الشريعة الاسلامية في كلية الحقوق - بجامعة
القاهرة سابقا .

٨١- وهذا ما يعرف بمبدأ سد الذرائع وهو - كما يقول الامام الشاطبي « منع الاجاز ، لتلا يتوصل به الى المنوع » الموافقات
ج ٣ - ص ٢٢٠ .

٨٢- وهو ما يطلق عليه الاصويون « مبدأ سد الذرائع » وهو اعمل مجمع عليه في الجملة ، وليس الخلاف في بعض
المروغ التطبيقية مما يبطل قضية الإجماع .

الموافقات - ج ٣ - ص ٢٢٠ - وراجع التعليقات في الهامش ايضا .

٨٣- الموافقات - ج ٣ - ص ٢٢٠ - ص ٢٢١ - وانظر في الهامش .

٨٤- راجع كتب الاصول - في باب المحكوم فيه - وهو الحق - تجدهم يسمون الحق تقسيما رئيسا الى قسمين : حق العبد
- اي حق الانسان - وحق الله ، وهو حق الامة .

- لانتهي عن اكل اموال الناس بالباطل ، ومن سلفك الدماء فلما ، هو نهى تحريم قطعا ، لانه متعلق بالعصمة في
النفس والمال - سبل السلام - ج ٣ - ص ١١٣ .

٨٥- نظرية التسلف - ص ٨ - ٩ - الطبعة الثالثة - الكتاب المقال .

٨٦- المتن شرح الموطأ - ج ٥ - ص ١٥ - ١٧ .

٨٧- الطرق الحكمية - ص ٢٨٩ - لابن قيم الجوزية - قواعد ابن رجب العنبري - ص ١٤٠ - جامع العلوم والحكم - ص ٢٢٣ .

٨٨- القواعد - ص ١٤٠ - لابن رجب - الطرق الحكمية - ص ٢٨٩ - وما يليها - لابن القيم - تنقيح الوصول - ص ٢٠٠ - للقراني - جامع العلوم والحكم - ص ٢٢٣ - لابن رجب .

٨٩- راجع في تفصيل هذا الموضوع كتابنا خصائص الشريعة الاسلامي في السياسة والحكم ص ٢٧٤ وكتابنا - نظرية التسلف في استعمال الحق - الفاعلة الثالثة - موضوع التضامن من أجل رعاية المصلحة العامة .

٩٠- نص القاعدة العامة : «التصرف على الرعية منوط بالمصلحة » مدونة من مجلة الاحكام .

٩١- المجتمع الانساني - ص ١٩٠ - ص ١٩١ - الشيخ ابو زهرة .

٩٢- راجع البحث المقدم الى المؤتمر الثاني لمجمع البحوث الاسلامية في الازهر الشريف : ص ١٣٦ - للمرحوم الدكتور محمد عبد الله العربي .

٩٣- الموافقات - ج ٤ - ص ٥ وما يليها - وراجع ايضا كتابنا : « الفقه المقارن » ص ٦٠٧ .

٩٤- فالزكاة اصل اعتقادي ينهض باصل التكافل الاجتماعي ، لأنه من اركان الاسلام الخمسة ، كما هو معلوم ، ثم هو اصل تشريعي ملزم ايضا ، لأنها تنجى الزاماً بسدّان الدولة ، وهذا قائل ابو بكر الصديق الغلبة ، المانعين لها .

- على ان للامام ان يفرض في اموال الاغنياء ما يكفي لتحقيق التكافل الاجتماعي اذا لم تف حصيلة الزكاة بذلك ، وليس في بيت المال ما يكفي ، مما يؤكد ان مقصود الشارع هو تحقيق التكافل لا مجرد فرض الزكاة . واما الادب - من الاخلاقية فمن مثل الرحمة ، والولاية ، والايشار ، والفضل والاخوة والفضرة وما اليها .

٩٥- راجع مقالا مستفيضاً في هذا المعنى - مجلة نهج الاسلام - العدد الممتاز - السادس - غرة ذي الحجة - سنة ١٤٠١ هـ - تشرين الأول سنة ١٩٨١ - كتاب هذا المقال .

- وتحريم الانتعاز ثابت بالسنة .

٩٦- الموافقات - ج ٢ - ص ٢٢٢ .

٩٧- ج ٣ - ص ٣٣٧ وما يليها .

٩٨- الفروق - ج ٣ - ص ١٤٠ وما يليها .

٩٩- الموافقات - ج ٤ - ص ١٩٦ .

١٠٠- وقد وردت هذه الحادثة في اوتق المصادر الفقهية والتاريخية ، وادّعيها ، من مثل كتاب الآثار ص ٧٥ - للامام محمد ابن الحسن الشيباني تلميذ الامام ابي حنيفة النعمان - وتاريخ الطبري - ج ٦ - ص ١٤٧ - وكتاب المغني لابن قدامة - في الفقه العنبري - ج ٦ - ص ٥٩٠ - وغير ذلك من المصادر الموثوقة .

١٠١- الموافقات - ج ٣ - ص ٣٥٧ - وراجع ايضا مسئلة الثبوت - ج ٢ - ص ٣٦٤ - لابن عبد الشكور .

١٠٢- مناجيل الجليل - ج ٢ - ص ١٠٢ - قواعد الاحكام - ج ٢ - ص ١٦١ - ص ١٦٢ .

١٠٣- راجع كتابنا : « اصول الشريعة الاسلامي ، ومناهج الاجتهاد بالرأي » - ص ١٩ - وما يليها .

ثبت المصادر والمراجع

- تفهيم الأصول - المقراني •
- التوفيق مع حاشية التلويح - لصدر الشريعة •
- مسلم الثبوت - لعبد الدين بن عبد اشكور •
- الطرق الحكمية - لابن القيم •
- رد المحتار - لابن عابدين •
- سبل السلام - للمصنفاني •
- نيل الأوطار - للشوكاني •
- تفسير القرآن - المشيخ شلتوت •
- السياسة الشرعية - للشيخ عبد الوهاب خلاف •
- قواعد الاحكام - الهز بن عبد السلام •
- المذهب الاموالية في الاجتهاد بالراي - للدكتور فتحي الدريني •
- خدائص التشريع الاسلامي في السياسة والحكم - للدكتور فتحي الدريني •
- الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده - للدكتور فتحي الدريني •
- نظرية التصف في استعمال الحق - للدكتور فتحي الدريني •
- النظريات الفقهية - للدكتور فتحي الدريني •
- الفقه المقارن - للدكتور فتحي الدريني •
- اصول التشريع الاسلامي - للدكتور فتحي الدريني •
- المجتمع الانساني - المشيخ ابو زهرة •

- الموافقات في اصول الشريعة - المشاطي •
- المنتقى شرح الموطا - المباحي •
- الهدائع - للكاساني •
- فتح القدير على الهداية - للكمال بن الهمام •
- المفتي - لابن قدامة المقدسي •
- الانصار - الامام محمد بن الحسن الشيباني •
- منج الجليل • شرح مختصر خليل - للشيخ محمد عيش •
- الاحكام السلطانية - للماوردي •
- بداية المهتد - لابن رشد •
- جامع العلوم والحكم - لابن رجب •
- القواعد - لابن رجب •
- اعلام الموقعين - لابن القيم •
- المتساوي - لابن تيمية •
- الاختصار - للموصلي •
- تاريخ الطبري - للطبري •
- المستصفي - للغزالي •
- شفاء الغليل - للغزالي •
- المروق - للمقراني •

★ ★ ★

المراجع في القانون والسياسة

- الهريات العامة - للدكتور عبد الحميد متواي •
- الهريات العامة للدكتور طهية الجرف •
- النظريات السياسية - للدكتور ثروت بدوي •
- اساءين الفكر السياسي - للدكتور شعاعه سلطان •

- اصول القوانين - للدكتور عبد الرزاق السنهوري •
- والدكتور حشمت ابو ستيت •
- اصول القانون - للدكتور حسين كبر •
- اصول النظم الاجتماعية - للدكتور الجمال •
- النظريات والمذاهب السياسية - للدكتور الغضاب •

★ ★ ★

مصادر التشريع

غير المقبولة في الإسلام

د. وهبة الزحيلي

أن مصادر التشريع أو استنباط الأحكام الشرعية من حلال أو حرام بلغت فيما يمكن جمعه من أصول أئمة المذاهب الفقهية نيفا وأربعين دليلا أو مصدرا ، وما عدا تلك المصادر لا يقر الإسلام أي مصدر لا يستند إلى الشريعة أو إلى الوحي الإلهي بصفة مباشرة أو غير مباشرة ، فهي في تقدير الشرع مصادر موهومة غير موثوقة لكثرة الخطأ فيها ، أو لعدم صلاحيتها للديمومة والبقاء ، أو لعدم شمولها وعمومها ، أو لتأثر التشريع بناء عليها بأهواء الواضعين ومصالحهم الخاصة ، أو بسبب الإخلال أو العبث أو الفض من جانب المصلحة العامة التي ينبغي أن يقوم عليها كل تشريع ، ويمكن الجزم برفض هذه المصادر إجمالا بما نص عليه القرآن الكريم في آيات كثيرة ذات مدلول واحد ، منها :

١ - « وإذا تتلى عليه آياتنا بيّنا ، قال الذين لا يرجون لقاءنا : انت بقرآن غير هذا أو بدله ، قل : ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي ، ان أتبع إلا ما يوحى إلي ، اني أخاف ان عصيت ربي عذاب يوم عظيم » (سورة يونس : ١٥) .

٢ - « والنجم اذا هوى ، ما ضلّ صاحبكم وما غوى ، وما ينطق عن الهوى ، ان هو الا وحي يوحى » (سورة النجم : ١ - ٤) .

٣ - « أفلم يدبروا القول ، أم جاءهم ما لم يات آباءهم الأولين ، أم لم يعرفوا رسولهم فهم له منكرون ، أم يقولون به جنة ، بل جاءهم بالحق وأكثرهم للحق كارهون ، ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض ومن فيهن ، بل أتيناهم بذكرهم ، فهم عن ذكرهم معرضون » (سورة المؤمنون : ٦٨ - ٧١) .

□ سلطة التشريع العليا في نظام الاسلام :

لا خلاف بين المسلمين في أن مصدر جميع الأحكام التشريعية من أوامر ونواه هو الله تعالى ، لا يشاركه فيه أحد من الناس ، فيما وضع من مبادئ وأصول وتشريعات مفصلة محددة ، وطريق التعرف عليها ما أنزل الله في قرآنه أو أوحى به إلى نبيه محمد ﷺ . وفي ذلك ضمان وثيق لحرية الانسان والحفاظ على كرامته ومصالحه وعدم استبداد أحد من الناس بمقدراته وأحواله . أما اعطاء سلطة التشريع والأمر لأحد من الناس ، فهو اشراك في ربوبية الله ، ومنازعة في سلطانه المطلق وهيئته الشاملة ، وطريق يؤدي الى الاستبداد والظلم والتعسف ، واهدار حرية الانسان ، والاضرار بمصالحه الخاصة التي لا تضلدم مع المصالح العامة ، والعبث بأحوال الناس ، والأخذ بهم الى طريق الهاوية والضلال والضياع والفساد . كما حصل فعلا في عصر الجاهلية حينما كان يسيطر على الناس في ترتيب أوضاعهم وتنظيم أمورهم واحداث عقائدهم : الوثنية وعبادة الأصنام ، لذا قال النبي ﷺ : « رأيت عمرو بن لحي يجر قصبه - أي أمعاءه - في النار » لأنه أول من بحر البعيرة ، وسب السائبة (١) ، وسن للعرب عبادة الأصنام ، وغير دين اسماعيل عليه السلام .

وقد أورد القرآن الكريم آيات كثيرة تدل على استقلال الله تعالى بسلطة التشريع وإنشاء الأحكام الشرعية ، مثل قوله تعالى : « ان الحكم الا لله » (الأنعام : ٥٧) « ان الأمر كله لله » (آل عمران : ١٥٤) « فالحكم لله العلي الكبير » (غافر : ١٢) « وهو خير الحاكمين » (يونس : ١٠٩) « وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمننا عليه ، فاحكم بينهم بما أنزل الله ، ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق » (المائدة : ٤٨) كل هذه النصوص ونحوها تدل على أن السيادة أو الحاكمية لله ، بمعنى انشاء أو وضع الأحكام ، وليس للبشر سلطة التشريع بالمعنى الحقيقي ، وإنما يقتصر دور المجتهدين أو المشرعين بالمعنى المجازي على التنظيم والترتيب والتفصيل في اطار التشريع الالهي ، ويكون لهم الحق في الكشف عن أحكام الله وإبانتها للناس ، وتعريفهم بضوابطها وقيودها وتوضيح غاياتها ، وافتائهم بما يستجد من القضايا والمسائل في ضوء الروح العامة للشرية ، بالاهتمام بمقاصد الشريعة ومنهجها في رعاية المصالح العامة ، ودرء المفاسد والمضار وأنواع الأذى عن الناس ، والحرص على تحقيق أصول خمسة وإيجادها وبقائها ، والمحافظة عليها من الاعتداء والاضرار ، وتلك الأصول : هي الدين ، والنفس ، والعقل ، والنسب أو المرض ، والمال .

□ استخلافي الأمة في تنفيذ الشريعة :

ينحصر دور الناس في تنفيذ أحكام الشريعة والاذعان لها واحترامها وتطبيقها ، فالبشر وكلاء عن الله في تبليغ أحكامه وتعليمها وتقريرها ، ورعاية تطبيقها ، وفهم مدلولاتها ، والسير في فلکها ، والتزام منهجها ، والتجديد محصور بمراعاة الأعراف والمصالح الطارئة عن طريق سلطة الاجتهاد فيما تدل عليه النصوص ، أو تهدف اليه من تحقيق

غايات ، أو تحد من حدود يلزم السير في نطاقها ، وتنظم الحياة في محورها . والأحكام تفهم بمعنى أوسع من حرفية النص ، وفهمها بعلمها ومعانيها ، كما فهمها الصحابة والتابعون رضوان الله عليهم .

والأدلة كثيرة على أن الناس وكلاء أو خلفاء عن الله تعالى في الأرض ، منها قوله تعالى : « واذ قال ربك للملائكة : اني جاعل في الأرض خليفة » (البقرة : ٣٠) واذ ورد النص القرآني دالا على استخلاف بعض الرسل والأنبياء كأحسن مثال ، فان البشر أيضاً من بعدهم هم خلفاء الأرض ، قال تعالى : « اذ جعلكم خلفاء من بعد قوم نوح » (الأعراف : ٦٩) « ثم جعلناكم خلائف في الأرض من بعدهم لننظر كيف تعملون » (يونس : ١٤) « وهو الذي جعلكم خلائف الأرض ، ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم فيما آتاكم » (الأنعام : ١٦٥) .

وما على الخليفة أو الوكيل الا أن ينفذ أوامر المستخلف له : « ان الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات الى أهلها ، واذ حكمتكم بين الناس أن تحكموا بالعدل » (النساء : ٥٨) « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم » (النساء : ٥٩) .

وقد حددت هذه الآية الأخيرة مصادر التشريع في الاسلام ، التي تستقي في النهاية من مصدر واحد : وهو الوحي الالهي ، وهذه المصادر هي :

اولا : القرآن الكريم ، وتطبيق ما جاء فيه محقق لطاعة الله تعالى .

ثانياً : السنة النبوية الصحيحة المبينة لما جاء من عند الله تعالى ، والعمل بها محقق طاعة الرسول ﷺ .

ثالثاً : الاجتهاد الجماعي أو اجماع ذوي الفكر المختصين في النظر في شؤون الناس ومصالحهم العامة ، وادراك قضاياهم الدينية أو الدنيوية ، من الحكام والأمراء والعلماء ورؤساء الجند ، وخبراء السياسة والاقتصاد والاجتماع لا بد له من مستند شرعي نصي أو مصلحي يمثل ارادة الأمة العامة .

رابعاً : الاجتهاد الفردي من قبل العلماء المجتهدين : وهم المؤمنون بالله ورسوله ، العارفون بمدارك الأحكام الشرعية وأقسامها وطرق اثباتها ، ووجوه دلالتها على مدلولاتها ، وتشمل طرق استنباط القواعد والأحكام والأنظمة لديهم عدة أصول ، كالقياس والاستحسان والاستصلاح ، والعرف والمادة ، وسد الذرائع ، وقول الصحابي ، والاستصحاب .

فان برز اختلاف بين الناس أو بين المجتهدين المتخصصين ، عرض الأمر على القواعد العامة والمبادئ التشريعية وروح التشريع المعلومة من القرآن والسنة ، على الا يتعارض الرأي المقول به مع النصوص المحكمة أو الأدلة القطعية ، وهذا تطبيق لقوله تعالى : « فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ، ذلك خير وأحسن تأويلاً » (النساء : ٥٩) .

ويتحدد الذين يفصلون في النزاع في صورة هيئة تحكيم أو محكمة دستورية عليا ، يختارهم أولو الأمر ، بالنيابة عن الأمة من العلماء المختصين في موضوع النزاع ، ممن اشتهروا بالملم والمعرفة ورجاحة العقل والعدالة والتقوى والمروءة ، كما حصل في تحكيم بعض أهل الشورى الذين اختارهم بعض الخلفاء الراشدين وهو عمر بن الخطاب للترشح لمنصب الخلافة ، واتمام البيعة للمرشح من سائر الناس .

ويؤخذ في التصويت برأي الأكثرية أو الأغلبية ، عملاً برأي جماعة من الفقهاء القائلين بأن اتفاق أكثر المجتهدين حجة ، وإن لم يكن اجماعاً ؛ لقول النبي ﷺ : « يد الله مع الجماعة » ، « عليكم بالجماعة » ، « عليكم بالسواد الأعظم » . هذا ما لم يتبين للإمام الأعظم رجحان رأي الأقلية بدليل أوضح أو لمصلحة أنسب ، والا اتبع رأي أهل الشورى وهو معنى « العزم » في آية « وشاورهم في الأمر » (آل عمران : ١٥٩) أي مشاورة أهل الرأي ثم اتباعهم ، كما قال النبي ﷺ ، وقال لأبي بكر وعمر : « لو اجتمعتما في مشورة ما خالفكما » .

□ صاحب الحق في التشريع :

اتضح لنا فيما بناه أن لا حق لأحد سوى الله في التشريع بالمعنى الحقيقي ، سواء اكان حاكماً ، أو طائفة معينة ، أو الأمة نفسها ؛ لأن اعطاء أحدهم صلاحية التشريع يجعله متأثراً بالمصالح والأهواء الخاصة وترك مصلحة الأمة العليا ، بدليل ما أكد القرآن الكريم على ترك الاختصاص التشريعي الأصلي لله ورسوله ، قال تعالى : « وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم » (الأحزاب : ٣٦) « فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ، ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ، ويسلموا تسليماً » (النساء : ٦٥) « فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب اليم » (النور : ٦٣) .

والتزم الصحابة المهديون هذا الهدى بعد وفاة الرسول الأعظم ﷺ ، فكان أبو بكر الصديق رضي الله عنه إذا ورد عليه الخصوم ، أو عرض له قضاء عام أو خاص ، نظر في كتاب الله ، فإن وجد فيه ما يقضي به قضى به ، وإن لم يكن في الكتاب وعلم من سنة رسول الله في ذلك الأمر سنة قضى بها ، فإن أعياه أن يجد في سنة رسول الله ، جمع رؤوس الناس وخيارهم فاستشارهم ، فإن أجمع رأيهم على أمر قضى به .

وكذلك كان يفعل عمر رضي الله عنه وبقية الصحابة ، وأقرهم على هذه الخطة المسلمون . وقد وضع النبي ﷺ لأمة هذه الخطة ، حينما بعث معاذ بن جبل رضي الله عنه قاضياً بالاسلام الى اليمن ، فقال له الرسول : كيف تقضي يا معاذ إذا عرض لك قضاء ؟ قال : اقضي بكتاب الله ، قال : فإن لم تجد في كتاب الله ؟ قال : فبسنة رسول الله ، قال : فإن لم تجد في سنة رسول الله ؟ قال : أجتهد برأبي ولا آلو - أي لا أقصر في الاجتهاد - ف ضرب رسول الله ﷺ على صدره ، وقال : الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي الله ورسوله . وروى الامام مالك عن علي ، قال : قلت : « يا رسول الله ، الأمر

ينزل بنا لم ينزل فيه القرآن ، ولم تمض فيه منك سنة ؟ فقال : اجمعوا العالمين - أو العابدين - فاجملوه شورى بينكم ، ولا تقضوا فيه برأي واحد » .

لكن الأمة بما لديها من خبرة واحتكاك بالمجتهدين فيها ، هي التي تختار أولي « العل والعقد » حسبما تقتضي تطورات الظروف الاجتماعية والاقتصادية ، فتكون ارادتها مثلية بواسطة هؤلاء العلماء المتخصصين الذين اختارتهم ، وقيدتهم بمبادئ الاسلام واحكامه ، وبالمصالح العامة فيمالا نص ولا اجماع فيه من الأمور الدنيوية والقضايا الاجتماعية المتجددة أو المتطورة .

وهذا يعني أن السيادة الأصلية لله تعالى ، فيجب الرجوع الى تشريعه أمرا ونهيا ، وأما السيادة العملية فهي للأمة باعتبارها التي تعين أهل العل والعقد ، حينئذ يجتمع هؤلاء في مكان مخصص لهم ، بدلا من الاجتماع في المسجد ، كما يجتمع أعضاء مجلس الشعب أو مجلس الأمة في الأنظمة الحديثة لمناقشة شؤون المواطنين ، بشرط مراعاة أحكام التشريع الاسلامي وأساسه فيما يصدر من قوانين .

وإذا أصبح المجتهد الذي هو أحد هيئة أهل العل والعقد خليفة أو وزيراً أو قاضياً ، فله الأخذ باجتهاده فيما لم يصادم اجماع المجتهدين ، ويكون رأيه حينئذ ملزماً بصفته صاحب سلطة .

ويمكن لكل انسان بلوغ درجة الاجتهاد باستجماع شرائطه المقررة أصولياً ، وأهمها معرفة اللغة العربية - لغة القرآن والسنة ، وكيفية استنباط الحكم من مصادره التشريعية ، وفهم مقاصد الشريعة ، ويتوصل الى ذلك بالبحث والنظر والتحصيل والممارسة الفعلية للاجتهاد ، حتى تعرفه الأمة وترشحه لتمثيلها .

ومجال الاجتهاد محصور فيما ليس فيه نص قطعي الثبوت والدلالة ، أو الأحكام المعلومة من الدين بالضرورة أي البدهة كوجوب الصلوات الخمس ، والصيام ، والزكاة ، والحج ، وتحريم جرائم الزنا والسرقة والتلصص (المعاربة أو قطع الطرق) ، وشرب المسكرات ، والقتل ، وتوقيع العقوبات المقررة لها من جلد وقطع وقصاص ونحوها ، وتحريم الزواج بالمحارم .

وأما ما يصح فيه الاجتهاد فهو الأحكام التي ورد فيها نص ظني الثبوت والدلالة أو ظني أحدهما ، والأحكام التي لم يرد فيها نص ولا اجماع . وبه يتبين أن التشريعات الصادرة بمقتضى الأنظمة الحديثة التي لا تخالف الاسلام من قبل اللجان التشريعية ، لا تخالف قواعد الاجتهاد في الفقه الاسلامي ، مثل اصدار قوانين تنظيم أجور العمال ، والنقابات ، وعقود التأمين من النفط والمعادن ، وقوانين التأمينات الاجتماعية ، وتنظيم استثمارات الأراضي الموات الزراعية ، والصيد ، والثروة الشجرية الحراجية ، وتنظيم عقود التمهيدات والمقاولات العامة ، ونظام المزداد العلني للمناقصات ونحوها .

والخلاصة : أن الاجتهاد في الشريعة الاسلامية مقصور على استمداد الأحكام الشرعية من مصدرها الالهي ، فهو دستور الأمة ، والحاكم المجتهد هو الذي يجمع اجتهاد الفرد ملزماً باعتداده ، لا الأغلبية ، على عكس حال السلطة التشريعية في الدول الحاضرة ، فإن لها اصدار ما تشاء من التشريعات من دون أي قيد ، وتأخذ في ذلك بمبدأ الأغلبية .

المصادر غير الشرعية :

بناء على ما تقدم لا يقر الاسلام الأخذ بأي مصدر لا يستند الى الشريعة ، أو الى الوحي بصفة مباشرة أو غير مباشرة . وأهم المصادر غير المعترف بها شرعاً هي ما يأتي :

١ - **التشريع أو العقل :** يطلق التشريع عند فقهاء القانون الوضعي على معنيين : أحدهما عام والآخر خاص . أما التشريع بالمعنى العام : فهو وضع القواعد القانونية اللازمة لحكم العلاقات الاجتماعية بين الناس ، بصرف النظر عن كون تلك القواعد قد نتجت عن مصدر من مصادر القاعدة القانونية ، أو عن تفسير للقواعد القائمة .

أما التشريع بالمعنى الخاص : فهو تعبير عن ارادة السلطة العامة ، قصد به وضع القواعد القانونية ، والزام الناس باحترامها ، وهذا المعنى الخاص بكل دولة أكثر شيوعاً من المعنى العام ؛ إذ هو المقصود من لفظ التشريع عند اطلاقه ، والسلطة العامة التي تمارس التشريع قد تكون أفراداً كما في الملكيات المطلقة ، وقد تكون مجلساً أو مجالس نيابية تنوب عن الشعب في وضع التشريع ، كما في أغلب نظم الحكومات ، وقد تكون أوسع من ذلك ، بل قد يكون الشعب نفسه عند وضع القانون الأساسي للدولة ، وهو الدستور .

واياً ما كان الأمر ، فإن هذه السلطة تعتمد في وضع القانون على نتائج العقل البشري وتفكيره ، كما هو واضح من التعريف ، إذ ينص على أن التشريع تعبير عن ارادة السلطة العامة التي هي فرد أو أفراد من الناس ، وإذاً فإن التشريع قائم على نتائج العقل ، بل هو مرادف له .

والعقل المجرد عن الاعتماد على الشرع الالهي لا يعتبر مصدراً من مصادر الفقه الاسلامي عند فقهاء الشريعة الاسلامية ؛ لأنه لا يحقق العدالة والمثالية المطلوبتين في القانون ، إذ أن العقول البشرية تتفاوت في ادراكها للأمور ، وتختلف مقاييس الخير والشر في نظرها ، ويقتصر ادراكها لحقائق الأشياء الغامضة ، ولا تستطيع كشف ما يجيء به المستقبل من أحداث ، كما أنها ليست معصومة من الاندفاع وراء الشهوات والشروات .

ثم ان نتائج العقول لا يقوم على أساس الدين والأخلاق ، فأضحت القوانين التي هي من صنع البشر قاصرة دائماً عن تحقيق العدالة والمصلحة والاستقرار ، وآية ذلك كثرة تغييرها وتبديلها أو تعديلها واصلاح الناقص فيها ، بعد زمن قصير من سنّها أو انشائها .

وعدم اعتبار العقل (المحض ، بدون الهداية الالهية) مصدراً من مصادر الأحكام في الفقه الاسلامي أمر أجمع عليه فقهاء الشريعة الاسلامية ، فتراهم يقررون

— كما بينا — أنه « لا حاكم الا الله رب العالمين ». ولم يشذ منهم أحد ، حتى فقهاء المعتزلة الذين يقولون : ان العقل يدرك في بعض الأفعال حسناً يجعلها مأموراً بها ، ويترتب على فعلها الثواب ، كالصدق والمروءة والعفو والعدل ، ويدرك في بعض الأفعال قبحاً يجعلها منهيّاً عنها ، ويترتب على فعلها العقاب ، كالكذب والقتل والظلم وغيرها •

ذلك أن المعتزلة يقولون : ان العقل لا ينشئ هذه الأحكام ، ولا يضمها ، وإنما المنشئ لها هو الله رب العالمين • وعمل العقل مقصور على معرفة حكم الله تعالى في هذه الأشياء بواسطة ادراك صفات الحسن والقبح الذاتية • فإذا أدرك ما فيها من حسن ، أدرك حكم الله فيها ، فيتمتع عليه فعلها • وإذا أدرك ما فيها من قبح أدرك حكم الله فيها ، فيتجنب عليه تركها • ولا يتعدى عمل العقل معرفة الحكم وادراكه • أما واضع الحكم ذاته ومنشئه فهو الله رب العالمين •

ومع هذا ، فإن أهل السنة قد أبطلوا رأي المعتزلة هذا ؛ لأن التجربة الجاهلية بين العرب التي سبقت الاسلام والتي اعتمدوا فيها على وحي عقولهم تعطي الدليل القاطع على خطأ الاعتماد على العقل وحده •

وأما الشيعة الذين اعتمدوا العقل مصدراً رابعاً للاجتهاد ، فإنهم حصروه عندهم بامثال التكليف الشرعي •

ولم يكن للاعتماد على العقل بصفة كونه مصدراً للأحكام من حلال وحرام أي وجود في عصر الرسول عليه الصلاة والسلام ولا في العصور التالية • أما في عصر الرسول عليه الصلاة والسلام ، فإن ما جاء في الكتاب الكريم من تشريعات وأحكام تفصيلية أو مجملية ، كان وحياً صرفاً من الله تعالى ، بدليل قوله تعالى : « وانه لتنزيل رب العالمين ، نزل به الروح الأمين ، على قلبك لتكون من المنذرين ، بلسان عربي مبين » (الشعراء : ١٩٢ - ١٩٥) وكذلك ما جاء في السنة من أحكام ، فإنه وحي أيضاً ، كما ترشد اليه الآية القرآنية : « ولو تقول علينا بعض الأقاويل ، لأخذنا منه باليمين ، ثم لقطعنا منه الوتين ، فما منكم من أحد عنه حاجزين » (العنكبوت : ٤٤ - ٤٧) والذي كان للفكر والعقل في أبان نزول الوحي هو مجرد تطلع وتأمل وترقب وانتظار لنزول الوحي من الرسول نفسه أو من بعد الصحابة ، مثل نزول آيات كفارة الظهار لمعالجة أمل خولة بنت ثعلبة التي ظاهرها زوجها أي حرماً بتبشيبها بأحدى محارمه كأمه واخته : « قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي الى الله ، والله يسمع تحاوركما ، ان الله سميع بصير » (الآيات : ١ - ٤ من سورة المجادلة) ومثل نزول آيات اللعان الخمسة بين الزوجين عند اتهام الزوج امراته بالزنا ، أو لنفي نسب ولد : « والذين يرمون أزواجهم ولم يكن لهم شهود الا أنفسهم ، فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله ، أنه لمن الصادقين » (سورة النور : ٦ - ١٠) نزلت حينما قذف هلال بن أمية امراته عند النبي ﷺ بشريك بن سحماء • ومثل نزول آية تحريم الخمر تحريماً قاطعاً وهي : « انما الخمر والميسر » (المائدة : ٩٠ - ٩١) في المرحلة الرابعة من مراحل التدرج في تحريم الخمر ، نزلت لقول عيسى الذي نزل القرآن مؤيداً لرأيه في بضع وثلاثين مسألة : « اللهم بين لنا في الخمر بياناً شافياً » •

وللحد من دور العقل وتساؤل الناس أسئلة ضارة بمصلحة الجماعة في عصر الوحي والرسالة ، نهى القرآن الكريم عن السؤال عن أشياء ، هل هي حرام أم مباحة : « يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم ، وإن تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم ، عفا الله عنها ، والله غفور حلیم ، قد سألها قوم من قبلكم ، ثم أصبحوا بها كافرين » (المائدة : ١٠١ - ١٠٢) أي أن الأصل في الأشياء غير المنصوص عليها هو الإباحة ، حماية للمصلحة العامة ، ومنعاً من الاثقال والتشديد على الناس ، وأخذاً ببسر الاسلام وسماحته ، ويكون دور العقل البشري فيما سكنت عنه الشرع أو عفا الله عنه ، فهو مجال تحريك العقل واعمال الفكر ، خصوصاً في أمور الدنيا وتنظيم أوضاعها ، لقوله ﷺ - فيما رواه مسلم عن عائشة - « أنتم أعلم بأمور دنياكم » والقاعدة العامة في المفعو عنه هو الإباحة حتى يكون المنع أو الحظر .

وأما بعد عصر الرسول ﷺ ، فإن عمل المجتهدين لا يبدو أن يكون كشفاً للأحكام وإظهاراً لها ، بتفهم النصوص وتطبيقها ، والقياس عليها ، والاجتهاد في استخراج الأحكام الشرعية منها ، وليس فيه وضع واحداث ، أو ابتكار واختراع للأحكام من عند أنفسهم ، أو انشاء لها بواسطة عقولهم وأفكارهم ؛ لأنهم يستندون الى الكتاب والسنة في كشف هذه الأحكام وبيانها ، ولا يعتمدون على غيرهما بتاتا ، سواء أكان الاجتهاد جماعياً أم فردياً . غاية الأمر أن الحكم اذا أجمع عليه المجتهدون كان ملزماً للأمة ، ولا يسوغ الاجتهاد فيه بعدئذ . وان كان الحكم قد ثبت باجتهاد فردي ، فليس ملزماً لسائر المجتهدين ، وانما هو ملزم للمجتهد الذي رآه ، ولكل من استفتاه من المقلدين . لكن لم يهمل الله عقول هذه الأمة ، فترك لها حرية الاجتهاد ، والبحث عن الحكم الأصلح فيما لا نص عليه ، عن طريق القياس والاستحسان والمصالح المرسلة ، ومراعاة الأعراف والعادات ، في ضوء هدي الشريعة ، وانطلاقاً من مبادئها ، وتحركاً في أفق ومدار غاياتها الكبرى ، واطصار مقاصدها التشريعية العامة لتنظيم حياة الفرد والجماعة ، أي أن الدين لا يكون الا من عند الله اما بنص قرآني أو حديث نبوي ، وأما الاجتهاد فيما لا نص فيه فهو وضع بشري يسير في فلك الهداية الالهية . وبه يظهر أن سلطة التشريع الأولى في الاسلام هي لله رب العالمين ، وللرسول عليه السلام ، باعتبار أنه رسول ومبلغ وحي الله الى سائر الناس وليست هناك سلطة تشريعية في الاسلام لأحد من الناس فرداً كان أو جماعة ، لما بيناه سابقاً ، ويكون اطلاق اسم التشريع على عمل المجتهدين ، واطلاق اسم المشرع على المجتهد أو ولي الأمر اطلاقاً مجازياً ، لا حقيقياً . ويمكن أن يقوم مقام سلطة التشريع في الاسلام مجلس تخطيط أعلى يعتمد على الشورى .

٢ - التفويض أو العصمة :

التفويض : احالة الحكم الى النبي أوالمالم في المسائل والوقائع بما يشاء من غير دليل يستند اليه ، ويكون حكمه صواباً موافقاً حكم الله تعالى ، لالهامه الله له ولم يقل بهذا المصدر الا طائفة من الشيعة الامامية ، ولذلك يدعون العصمة لأنتمهم ؛ لأنهم مفوضون بالحكم من قبل الله تعالى ، وهو قد ألهمهم إياه ، فيكون قولهم صواباً موافقاً لحكم الله تعالى .

لكن أهل السنة على اختلاف مذاهبهم ينكرون هذا التفويض ، ولا يعدونه حجة ومصدراً للأحكام ؛ لأن الأحكام إنما تتلقى من الله تعالى بواسطة أمين وحيه : جبريل عليه السلام . فهناك تلازم بين النبوة والعصمة ، ولا عصمة لغير نبي بالدليل النقلى والعقلى .

أما الإلهام : فيحتمل أن يكون من الله تعالى ، ويحتمل أن يكون من الشيطان ، كما يدل لذلك قوله تعالى : « وان الشياطين ليوحون الى أوليائهم ليجادلوكم » (الأنعام : ١٢١) ويحتمل أن يكون من وسوسة النفس وتحديثها ، كما يرشد اليه قول الله تعالى : « ولقد خلقنا الانسان ، ونعلم ما توسوس به نفسه ، ونحن اقرب اليه من حبل الوريد » (سورة ق : ١٦) ومع هذه الاحتمالات لا يكون الإلهام حجة .

ومن هذا القبيل ما يراه بعض الصوفية من أن الإلهام أو المكاشفة حجة يجب العمل به للممنى الذي قدمناه ، وهذا باطل كسابقه ؛ إذ لا حجة في الإلهام أو المكاشفة ؛ لأن صاحب الرسالة (النبي محمد ﷺ) نفسه لا يقول الا عن وحي : « وما ينطق عن الهوى ، ان هو الا وحي يوحى » (النجم : ٣ - ٤) فالأمة أولى ألا تقول الا عن دليل وبرهان شرعى ، وأما الحكم جزافاً أو بالهوى والطبيعة ، فهو عمل أهل البدعة والضلال .

وربما كان التنديد في القرآن بشعير الشعراء المغالين ، وكراهية انشاد الشعر الفاسد إنما هو بسبب الاعتماد على مجرد الإلهام الشيطاني الخالي عن القيود والضوابط الشرعية أو العقلية السليمة ، فقال تعالى : « هل أنبئكم على من تنزل الشياطين ، تنزل على كل أفكاك أثيم ، يلقون السمع وأكثرهم كاذبون » والشعراء يتبعهم الغاؤون ، ألم تر أنهم في كل واد يهيمون ، وأنهم يقولون ما لا يفعلون ، الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات ، وذكروا الله كثيراً ، وانتصروا من بعدما ظلموا ، وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون » (الشعراء : ٢٢١ - ٢٢٧) .

٣ - الاحالة :

الاحالة وتعرف عند القانونيين بالاسناد ، ليست من مصادر الفقه الاسلامي بالنسبة الى المسلمين ، بأن يحالوا الى شريعة أو أحكام أخرى تحل محل الشريعة الاسلامي ، وذلك لكمال الشريعة وتامها بوفاء الرسول ﷺ .

أما بالنسبة الى غير المسلمين من أهل الذمة (أي العهد والضمان والامان) الذين يقيمون بصفة دائمة في دار الاسلام ، ويعدون من مواطني دار الاسلام ، فإن أحكام الاسلام تقضى بعدم التعرض لهم في عباداتهم واقامة شعائر دينهم ؛ لانا نحن المسلمين امرنا بتركهم وما يدينون ، وعلى هذا اجماع المسلمين ، أما ما وراء ذلك من نظام المعاملات والعقوبات فجمهور الفقهاء على أنهم خاضعون لأحكام الشريعة الاسلامية ، فيتعرض لهم بالزامهم بها اذا خالفوها ، ويقضى بينهم بأحكامها ، اخذاً بمبدأ وحدة القانون والقضاء في داخل الدولة الواحدة .

لكن ذهب أبو حنيفة الى أنه لا يتعرض لهم فيما يقرره أهل دينهم من أحكام المعاملات المدنية والمقود التجارية ، ويقضى بينهم بأحكام دينهم فيها ، الا اذا تعلق بهذه المعاملة حق

أحد من المسلمين ، فإنه تطبق أحكام الشريعة الإسلامية في هذه الحالة ، منعا للضرر عنهم ، كما اذا تزوج غير مسلم ذمّية مطلقة من مسلم ، وهي في عدتها منه ، فإنه تطبق أحكام الشريعة الإسلامية في هذه الحالة بالتفريق بينهما ، صيانة لحق المسلم ، ومنعا لتضرره من تزوج غيره بمطلقة وهي في العدة (مدة مكث المرأة بعد الطلاق لفترة ثلاثة أشهر أو حدوث العادة الشهرية ثلاث مرات) .

وذهب أصحاب أبي حنيفة الى عدم التعرض لهم ، ولكن يقضى بينهم بأحكام الشريعة الإسلامية المجمع عليها كحرمة الزواج بالأم والأخت والبنت ، والجمع بين أكثر من أربع نسوة . أما الأحكام التي لم يجمع عليها في الشريعة الإسلامية ، فيقضى بينهم بأحكام دينهم فيها .

يظهر من هذا أن أبا حنيفة هو الذي يقول بالاحالة الى شريعة غير المسلمين في دار الاسلام ، فيما لا يتعدى ضرره الى أحد من المسلمين . وان صاحبي هذا الامام وهما أبو يوسف ومحمد يقولان بالاحالة فيما ليس مجمعا عليه من أحكام الشريعة الإسلامية . لكن هذه الاحالة ليست مصدرا للفقه الاسلامي أو استمدا له من شرائع أخرى تكمل شريعته ، ولكنها وضع اقتضاء التسامح مع أهل الذمة من غير المسلمين ، بأن تترك لهم الحرية في عباداتهم واقامة شعائرهم ، وما يدينون به من أحكام المعاملات . ولا شك بأن هذا التسامح يعد من مفاخر الشريعة الإسلامية . وقد أدى الى نشوء ما يعرف بالامتيازات الأجنبية في عهد الدولة العثمانية . ثم أحست الدول التي كانت خاضعة لهذه الدولة بمدى خطورة وعيوب هذه الامتيازات ، فبادرت بمعدلات استقلال الى الفائها ، اخذة بالمبدأ الاسلامي الأكثر اتباعا بين المذاهب ، والأصوب ، والأسدسياسة ومصلحة ، حينما استغل الأجانب هذه الامتيازات .

ويلاحظ أن الأخذ بمبدأ العرف وشريعة من قبلنا ليس من باب الاحالة ؛ لأن العرف أو شرع من قبلنا ليس شرعا مستقلا لنا ، وإنما بسبب اقرار الشرع الاسلامي الرجوع اليه أحيانا ، لبناء العرف في الغالب على مراعاة الحاجة والمصلحة ، ودفع الحرج والمشقة ، والتيسير في التكاليف الشرعية ، وبشرط عدم مصادمة العرف نصا شرعيا ، فإن صادمه كان عرفا فاسدا لا يصح الأخذ به . وشرع من قبلنا مردود الى الكتاب أو السنة ، فلا يؤخذ به الا اذا حكاه القرآن أو ورد على لسان النبي ﷺ ، أو نقله مسلم ثقة عدل ، ولم ينسخ في شريعتنا ، كالتى قصها الله سبحانه علينا في قرآنه ، أو وردت على لسان نبيه ﷺ ، من غير انكار ولا اقرار ، مثل آية القصاص : « وكتبنا عليهم فيها - أي في التوراة - أن النفس بالنفس ، والعين بالعين ، والأنف بالأنف ، والأذن بالأذن ، والسن بالسن ، والجروح قصاص » (المائدة : ٤٥) ومثل آية قسمة الماء بين النبي صالح عليه السلام من أجل الناقة وبين قومه : « ونبيهم أن الماء قسمة بينهم ، كل شرب محتضر » (القمر : ٢٨) .

٤ - القانون الروماني :

زعم بعض المستشرقين أن الفقه الاسلامي قد تأثر بالقانون الروماني ، بل غلا

بعضهم ، فزعم أن القانون الروماني مصدر من مصادر الفقه الاسلامي ، وقد استند هؤلاء في اثبات دعواهم أو نظريتهم الى شبهتين :

الأولى : أن القانون الروماني سابق على الفقه الاسلامي في الوجود ، وأن الشريعة الاسلامية قد خلفت القانون الروماني في كثير من البلاد مثل سورية ولبنان وفلسطين ومصر .. الخ .

الثانية : تشابه القانون الروماني والفقه الاسلامي في بعض القواعد والاصطلاحات ، أي يوجد تشابه بين بعض القواعد الشرعية ، وبعض القواعد الرومانية ، كقاعدة « البينة على من ادعى ، واليمين على من أنكر » فانها واحدة في التشريعين ، وقاعدة الاستصلاح أو المصالح المرسله ، فانها مبدأ المنفعة العامة في القانون الروماني ، مما يدل على تأثير الفقه الاسلامي بالقانون الروماني ، وهذا التأثير مرّ بمرحلتين :

الأولى : مرحلة التكوين والنشأة في عهد الرسول ﷺ ، حيث كان للرسول - فيما زعموا - معرفة بالقانون الروماني البيزنطي ، حينما سافر الى الشام .

الثانية : مرحلة النضج في عهد الصحابة والتابعين والمجتهدين ، حيث تلاقت الشريعة الاسلامية مع القانون الروماني في البلاد التي فتحها المسلمون كالشام ومصر .

وهذا كله زعم باطل ؛ لأن مصادر التشريع الاسلامي مستقلة ، مردها الى الارادة الالهية فقط ، ولأن النبي ﷺ كان أمياً لا يقرأ ولا يكتب ، ولم يكن نبياً حينما جاء تاجراً الى الشام بعالم السيدة خديجة رضي الله عنها في عهد الشباب . ويلاحظ أن اتهامه بأخذ الشريعة من القانون البيزنطي شبيه بفريسة أهل الجاهلية الذين كانوا يقولون : انما يعلمه « جبر » وهو غلام للفاكه بن المغيرة ، وكان نصرانياً فأسلم ، وكان المشركون اذا سمعوا من النبي ﷺ ما مضى وما هو آت ، مع أنه غير قارئ ، قالوا : انما يعلمه جبر ، وهو أعجمي ، فقال تعالى رداً عليهم : « ولقد نعلم أنهم يقولون : انما يعلمه بشر ، لسان الذي يلحدون اليه أعجمي ، وهذا لسان عربي مبين » (النحل : ١٠٣) والمعنى : عجباً لكم أيها المشركون العرب ، لسان الذي تشيرون اليه ، وتقولون : انه علّمه ، لسانه أعجمي ، ولغته أعجمية غير عربية ، وهذا القرآن الذي نزل على النبي ﷺ عربي مبين .

أما التشابه بين نظامين قانونيين في بعض القواعد ، فلا يدل على أن أحدهما قد أخذ من الآخر أو أنه قد تأثر به ، بل يدل على أن مجتمعي هذين النظامين قد وصلا الى درجة واحدة من المدنية والحضارة . وهذا التشابه في الأحكام القانونية أو في غيره من النظم المختلفة أمر مألوف بين الأمم ، لا فرق بين المسلمين والرومان أو غيرهم من الأمم ، ونجد هذا التشابه واضحاً في مجالات الفلسفة ونظرياتهما ومناحي التفكير عامة ، ولا نستطيع لمجرد هذا التشابه الزعم بأن هذه الأمة هي التي أخذت عن تلك ، فالعقل البشري السليم يتشابه في كثير من ألوان التفكير ، ويتشابه الشعراء والحكماء ، ويكون ذلك من قبيل توارد الأفكار ، دون إمكان اثبات الأخذ والتقليد أو المحاكاة .

وأما كون الشريعة الاسلامية قد طبقت في كثير من بلاد الرومان ، وظهور نوع من

الاقتباس في التنظيمات الادارية كالدواوين والتقسيمات والمكايل والموازين ، فلا يدل على أن قواعد الشريعة الأصلية وأحكامها مأخوذة من أنظمة الرومان ؛ لأن استقرار أحكام الشريعة ومعرفة ما نزل به الوحي الالهي سبق فتح هذه البلاد التي انتزعت من الرومان ، ووجود لون من التشابه محصور في نطاق الاجتهاد الذي فرضت عليه الظروف الجديدة أن يتطور وينسجم مع الحاجات ومتطلبات الناس ، وكان على القاضي أو المجتهد اذا عرض عليه نزاع ما ، ولم يجد له حكماً خاصاً في نصوص الشريعة ، أن يوجد حلاً ملائماً لهذا النزاع عن طريق الاجتهاد ، مستلهماً روح التشريع الاسلامي العامة ، ومراعياً مصالح الناس . وحينئذ قد يصل الى حل توصل اليه القاضي الروماني ، فتتشابه القاعدتان .

ولكن طرق الوصول الى كلتا القاعدتين مختلفة ، اذ أن كل قاض يلتزم بالرجوع الى اصول تشريعه ، وبمقارنة اصول الاجتهاد بين الشريعة الاسلامية والقانون الروماني ، نجد اختلافاً واضحاً بين تلك الاصول والنظريات التي يعتمد عليها .

فالتشابه في بعض الأحكام لا يدل إطلاقاً على تأثر أحد التشريعين بالآخر ، وقد رفض الفقيه الفرنسي لامبير نظرية ريفيو القائلة بأن قانون الألواح الاثني عشر الروماني قد أخذ عن مجموعة أمازييس المصرية ، بالرغم من التشابه بين كثير من القواعد التي ضمها كلا القانونين . فلا يتصور أن الشريعة الاسلامية ذات المصدر الالهي أخذت بالأولى أحكامها عن القانون البيزنطي ؛ لأن التشابه في بعض الأحكام لا يعني شيئاً من ذلك .

وأما القول بأن الشريعة الاسلامية تأثرت بالقانون الروماني وأخذت منه قواعد القانونية ، فهذا يتطلب اثبات أمرين :
اولهما : أنه لم يكن للمرب قانون خاص قبل الاسلام .

ثانيهما : امكان الأخذ والانتقال من القانون الروماني الى الشريعة الاسلامية . لكن التاريخ عاجز عن اثبات هذين الأمرين .

فقد كان للمرب مدنية مزدهرة ونظم خاصة بهم كشفت عنها البحوث الأثرية في القرن التاسع عشر ، وكان يسودهم قانون عربي قبل الاسلام . ويؤكد ذلك أن القانون البيزنطي الذي كان مطبقاً في الشام لم يصل الى الجزيرة العربية ، ولم يعرفه العرب .

ومن المعلوم أن القرآن الكريم الذي تضمن القواعد القانونية ومثله السنة النبوية كانا يصدران بمناسبة حالات ووقائع تعرض على النبي ﷺ ، ولم يعرف النبي عليه السلام اللغة الرومانية ولا غيرها ؛ لأنه كان أمياً ، وبعد وفاته نشأ القياس والاجماع . وأما ما أقره الاسلام من النظم القانونية أو أدخل عليه بعض التعديلات ، فهو من الأنظمة التي كانت سائدة في الجزيرة العربية قبل ظهورها ، دون ما عداها ، وقد ألفى بعض الأنظمة لتمامها مع التعاليم والمبادئ الجديدة الاسلامية ذات المصدر الالهي فقط ، فالقواعد القانونية الاسلامية تكونت تدريجياً بمناسبة الحالات الاجتماعية التي كانت تعرض على الرسول ﷺ والتي كانت تتطلب حلاً لها .

وادعاء تآثر الشريعة الإسلامية في دور تكوينها بالقانون البيزنطي يتطلب إثبات كون الرسول عليه السلام يعرف أحكام ذلك القانون ، ومن المعلوم أن الرسول عليه الصلاة والسلام كان أمياً ، وأنه نشأ في بيئة عربية خالصة ، وأنه لم يغادر الحجاز إلا في رحلتين قصيرتين للتجارة ، فكيف يتعرف في تلك الظروف على القانون البيزنطي ، وهو لم يكن نبياً بعد .

ان تاريخ العرب قبل الاسلام وانطواءهم على أنفسهم ، والتدرج في التشريع الاسلامي ، وتاريخ حياة الرسول ﷺ يثبت لنا بنحو قاطع بأن الشريعة الإسلامية لم تتأثر عند نشأتها بالقانون الروماني .

وكذلك لم تتأثر الشريعة بعد وفاء الرسول ﷺ بأي قانون آخر ؛ لأن القياس والاجماع اللذين ظهرا بعد الوفاة يتطلبان الاعتماد على أصل تشريعي في النصوص القرآنية أو النبوية ، فالقياس عقد مماثلة بين أمر غير منصوص على حكمه وأمر منصوص فيه على الحكم ، والاجماع يتطلب مستنداً شرعياً من النصوص أو ما يؤول إليها . وان واقع الفتوحات الإسلامية في الشام ومصر والمراق هو الذي أدى الى ظهور حالات اجتماعية جديدة تتطلب حلاً ، وقد تصدى لها المجتهدون المسلمون ، ولم يعرف في تاريخ الاجتهاد أصلاً أن المجتهدين التمسوا الحلول من غير المسلمين ، بل لم يُجز لهم شرعهم أن يستقوا حكماً من غير المصادر الشرعية المعروفة ، وهي القرآن والسنة والاجماع والقياس ونحوها من مصادر الرأي المردود في النهاية الى هذه الأصول الأربعة .

واما ما قاله « كاروذي » بأن القواعد البيزنطية انتقلت الى الاسلام عن طريق ترجمتها الى اللغة السريانية ، فهو غير صحيح بتاتا ؛ لأن هذه الترجمة لم تتم الا في أواخر القرن الثامن الميلادي ، أي بعد تكوين مدرستي أبي حنيفة (٦٩٨ - ٧٦٧ م) ومدرسة الامام مالك (٧١٥ - ٧٩٥ م) فلا يقال بأن فقهاء هاتين المدرستين قد تأثروا بترجمة تلك القواعد .

ولا يمكن القول أيضاً بأن القواعد البيزنطية انتقلت عن طريق الثقافة الاغريقية ؛ لأن مدرسة أهل السنة كانت متغلبة على مدرسة المعتزلة ، والمدرسة الأولى لا تعرف غير فلسفة الاسلام ومبادئه ، وأما المدرسة الثانية التي تأثرت بالفلسفة الاغريقية والفارسية ، فكانت محصورة في علم الكلام أو علم المقائيد ، وقد اقتصر تأثيرها على استخدام البراهين العقلية والأدلة الفكرية للدفاع عن عقائد الاسلام وفلسفته .

وكذلك لا دليل على أن انتقال القواعد البيزنطية الى الشريعة الإسلامية قد تم عن طريق التشريع الموسوي ؛ لأن هذا التشريع الذي كان سائداً بين يهود يثرب (المدينة) لم يكن له أي دور في تكوين القواعد العرفية التي كانت تسود الجزيرة العربية .

بل ان العرب أنفسهم كانوا أمة أمية ، فلم يتيسر للفقهاء المسلم ، الذي وان سمع ببعض القواعد البيزنطية ، أن يستفيد منها ؛ لأن ذلك يتطلب معرفة دقيقة بالنظريات

التي قامت عليها تلك القواعد ، ولم لم ينقل تلك القوانين والأنظمة بدلا من صياغتها صياغة اسلامية معروفة لدى الفقهاء المسلمين .

ولو فرضنا أن فقيها عرف القانون البيزنطي ، أو أن أحد الصحابة أو التابعين أو من بعدهم تعلم اللغة الروسية أو السريانية أو الفارسية ، فإنه لا يستطيع أخذ حكم شرعي من ذلك القانون ؛ لأن الفقيه المسلم ملزم شرعا بالتقيد بأصول الشريعة الاسلامية ، مقيد في بحثه بالرجوع الى مصادر معينة ، وملتزم في استنباط الأحكام بقواعد تفسيرية محددة ، أملت طبيعة اللغة العربية ، والمسلّمات العقلية ، وطبيعة التشريع في القرآن والسنة ، مما أدى الى نشوء علم قائم بذاته وهو علم أصول الفقه أي أدلة الاجتهاد والاستنباط ، ذلك العلم الذي لا نجد له الى الآن مثيلا عند الأمم الأخرى .

ويؤكد كل ما ذكر أن أصول الاستنباط ومحتويات الشريعة ، قد تحددت موضوعيا منذ النصف الأول من القرن الهجري الأول ، بحيث أصبحت قواعد بعيدة عن التأثير بأي مصدر أو قانون غير اسلامي .

والخلاصة : لقد نشأت الشريعة الاسلامية (أدلة واحكاما أو أنظمة قانونية) نشأة مستقلة وبعيدة عن التأثير بالقانون البيزنطي ، وعن الأخذ من أي شريعة سابقة ، لاندراست الشرائع واختلاطها ، وعدم وجود مصدر موثوق عنها .

مركز تحقيقات كاميون علوم إسلامي

□ الدكتور وهبة الزحيلي .

□ له أكثر من عشرين مؤلفا منها : آثار العرب في اللغة الاسلامي - دراسة مقارنة ، ومنها نظرية الضرورة الشرعية - دراسة مقارنة ، ومنها نظرية الضمان أو احكام المسؤولية المدنية والجنائية - دراسة مقارنة ، ومنها نظام الاسلام في العقيدة ونظام الحكم والعلاقات الدولية ومشكلات العالم الاسلامي المعاصر . ومنها الاموال العامة اوحدة الدين الحق . ومنها الوسيط في اصول الفقه الاسلامي - جزآن ومنها الفقه الاسلامي وأدلتة - تسع مجلدات في المذاهب الاسلامية مع فهرسه الفبائية للكلمات الاصلاحية الفقهية في هذه الموسوعة الفقهية .

★ ★ ★

الحواشي :

١ - رد الله تعالى في لآئنه هذه التشريعات ولم يقبلها من الجاهليين ، فقال : « ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصية ولا حام ، ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب ، وأكثرهم لا يعقلون » (المائدة : ١٠٣) والبحيرة : هي الناقة يبحرون أذنفا أي يشقونها شقا واسعا اذا نتجت خمسة أبطن وكان الخامس أنثى ، ويجعل درهما للأمنام ، فلا يذهبها احد . والسائبة : الناقة التي تسيب لأهلهم فتزعى حيث شادت ، ولا يحمل عليها ولا يجز صوفها ولا يأخذ لبنها إلا غبيل . والوصيلة : الشاة أو الناقة اذا ولدت معا ذكرا وأنثى ، فيقولون : وصلت أخاها ، فلم يذهبوا الذكر لأهلهم كما كانوا يفعلون . والحامي : هو الفحل الذي يولد من ظهره عشرة أبطن ، فيقولون : حمى ظهره ، فلا يحمل عليه ولا يمنع من ماء ولا مزه .

رجوع المتهم عن الإقرار الصاد عنه

د. أحمد الحجى الكردي

المخطط العام للبحث

- | | |
|---|--|
| <ul style="list-style-type: none"> ٧ - معلومية المقر له ٨ - عدم رد المقر له للمقر به ٩ - تكرار الاقرار <p><u>الرجوع في الاقرار ووجوهه :</u></p> <ul style="list-style-type: none"> ١ - الرجوع بصريح القول أو الفعل ٢ - الاستثناء : حكمه - شروطه ٣ - البيان بعد الاجمال ٤ - الاضراب ٥ - انكار الاقرار أو دعوى الكذب أو الخطأ فيه ٦ - دعوى قضاء الحق الثابت بالاقرار | <ul style="list-style-type: none"> تعريف الاقرار لغة واصطلاحاً التكييف الفقهي للاقرار ، والأحكام المترتبة عليه مشروعية الاقرار وحجته وأدلة ذلك ركن الاقرار <p><u>شروط صحة الاقرار :</u></p> <ul style="list-style-type: none"> ١ - العقل والبلوغ ٢ - القصد والاختيار ٣ - حرية المقر ٤ - الجزم في الصيغة ٥ - معلومية المقر به ٦ - معلومية المقر |
|---|--|

بسم الله الرحمن الرحيم

□ تعريف الاقرار :

الاقرار في اللغة : الاعتراف والتباعد .
يقال أقر بالشئ إذا اعترف به ، وقرره غيره
فأقر أي حملة على الاعتراف فاعترف ، وقر
الشئ إذا ثبت مكانه ، والاسم القرار ،
والاستقرار (١) .

والاقرار في الاصطلاح الفقهي :
اخبار المقر بحق عليه للغير ، وهو مقابل
للدعوى التي هي : اخبار بحق له على الغير ،
فاذا قال : لفلان علي كذا كان اقراراً ، وإذا
قال : لي على فلان كذا كان دعوى (٢) .

□ التكييف الفقهي للاقرار ، والأحكام المترتبة عليه : (٣)

الاقرار اخبار من وجه ، انشاء من وجه
آخر ، والاخبار هو الأقوى ، ذلك أن المقر
مخبر بأمر سابق ، ومرتب على نفسه باقراره
حكماً والتزاماً ما كان ليلتزمه لولا ذلك
الاقرار ، ولهذا فإن أحكام الاقرار وآثاره
تتعدد بحسب تعدد وجهيه السابقين .

ومن أمثلة ذلك :

أ - بحسب كونه اخباراً :

١ - يصح اقراره بمال مملوك للغير
ويلزمه تسليمه الى المقر له إذا
ملكه برهة من الزمان ، لنفاذه
عليه ، ولو كان انشاء لما صح أصلاً ،
لعدم وجود الملك له وقته كبيع
الفضولي ، فإنه موقوف على
خلاف الاقرار هنا .

مثال ذلك ، أن يقر بحرية
عبد غيره ثم يشتريه ، فإنه يمتق
عليه ، ولا يرجع بالثمن على أحد ،
وكذلك اقراره بوقفية عقار مملوك

لغيره ، فإنه إذا اشتراه أو ورثه
بعد ذلك صار وقفاً ، ولو كان
الاقرار انشاء لما عتق العبد ولا
جمل العقار وقفاً ، لعدم الملك عند
الاقرار .

٢ - إذا أقر بطلاق زوجته أو اعتناق
عبد مكرهاً ، لم تطلق زوجته ،
ولم يمتق عبده ، ولو كان الاقرار
انشاء هنا لطلقت زوجته ولعتق
عبد .

٣ - إذا أقر المأذون بمين في يده لآخر ،
صح اقراره ولزمه تسليمها ، ولو
كان انشاء لما صح ، وكذلك اقرار
المسلم بخمر لآخر ، أو بنصف داره
وهي مشاعة .

٤ - إذا أقرت امرأة بالزوجة لآخر
بدون شهود ، صح اقرارها ،
ولزمها الزوجة ولو كان انشاء
لما صحت الزوجة ، لانعدام
الشهود .

٥ - إذا أقر رجل لآخر بشئ معين
فليس للمقر له أن يدعي على
المقر هذا الشئ المقر به بناء على
الاقرار وحده ، لأنه اخبار ، وهو
يحتمل الصدق والكذب نعم لو قال :
هو ملكي وأقر لي به ، جاز .

ب - بحسب كونه انشاء :

١ - أقر انسان لآخر بشئ ، فرد المقر
له هذا الاقرار ، ثم قبل به بعد
ذلك ، بطل الاقرار ، ولو كان
اخباراً هنا لصح مطلقاً ، فإذا قبل
به ثم رده لم يرتد بالرد ، فإذا
أقر له فرد ، ثم أقر له ثانية
قبله ، صح ، لأنه انشاء ، وليس
اخباراً هنا .

٢ - الاقرار يظهر في حق المقر به فقط دون زوائده المستهلكة ، فلو أقر ببقرة لأخر ، لم يدخل في ذلك ابنها الصغير الملحق بها المستهلك ، ولو ثبت عليه ما أقر به بالبيئنة ، لدخل ابنها تبعاً لها ، وضمنه للمدعي .

٣ - يصح الاقرار بحق كل من يصح منه انشاء هذا الحق ، كالعهر المكلف ، والعبد المأذون ، وكذلك الصبي المأذون ، اذا كان اقرارهما فيما أذنا فيه من أعمال التجارة ، ولو كان اخباراً لما صح من المأذونين .

□ مشروعية الاقرار وحجته :

الاقرار مشروع في الشريعة الاسلامية ، وهو حجة قاطعة قاصرة على نفس المقر في اثبات الحقوق جميعاً ، وكونه قطعي مجاز ، والحقيقة أنه ظني لا قطعي لا مكان الكذب فيه ، الا انه لرجحان جانب الصدق فيه رجحاناً كبيراً كان كالمقطعي ، فسمي به على سبيل المجاز ، وأعطى حكمه .

والأصل في مشروعية الاقرار الكتاب والسنة والاجماع والمعقول :

١ - فاما الكتاب فآيات كثيرة ، منها :

١ - قوله تعالى (واذا اخذ الله ميثاق النبيين ... قال أقررتم وأخذتم على ذلكم إصري ؟ قالوا : أقررنا ، قال فاشهدوا وأنا معكم من الشاهدين) (٤) .

٢ - وقوله تعالى (وآخرون اعترفوا بذنوبهم) (٥) .

٣ - وقوله سبحانه (ألت بربكم ؟ قالوا : بلى) (٦) .

٤ - وقوله جل من قائل (بل الانسان على نفسه بصيرة ولو ألقى مآذيره) (٧) .

ب - وأما السنة ، ففي أحاديث كثيرة منها : (٨)

١ - حديث ماعز ، فقد أخذه رسول الله ﷺ باقراره وحده حد الرجم .

٢ - حديث الغامدية ، فقد أخذها رسول الله ﷺ باقرارها أيضاً ، وحدها .

٣ - قول رسول الله ﷺ لأنيس : (اغد يا أنيس على امرأة هذا ، فان اعترفت فارجمها) .

ج - وأما الاجماع ، فان الأئمة والأمة كلها مجمعة على صحة الاقرار والاحتجاج به في مختلف الحقوق من غير تكبر ، وقد روي ذلك الجماهير عن الجماهير (٩) .

د - وأما المعقول ، فلان الاقرار اخبار على وجه ينفي عنه التهمة والريبة ، فان العاقل لا يكذب على نفسه كذباً يضر بها ، ولهذا كان الاقرار أكد من البيئنة ، فان البيئنة لا تسمع مع الاعتراف ، ولكن مع الانكار فقط (١٠) .

□ ركن الاقرار : (١١)

ركن الاقرار الصيغة التي يتألف منها ويقوم بها ، وهي في الأصل القول الصريح ، كقوله : أقر بأن لفلان عندي ديناً ، أو أقر بأن لفلان لدي ديناً ، أو لفلان عندي أمانة ... ، فلو حذف كلمة (أقر) وكلمة (دين) أو (أمانة) كان اقراراً ضمناً ، وهو صحيح أيضاً ، كأن يقول : له عليّ ، أو له قبلي ، فانه اقرار بدين لاستعمال ذلك فيه ، لأن عليّ للإيجاب ، وقبلي للضمان غالباً ، فاذا وصل بكلامه كلمة وديعة ، أو رهناً ... كان

حتى يبلغ ، وعن المجنون حتى يفيق ، وعن
النائم حتى يستيقظ (١١) .

أما الصبي المميز ، فكذلك إذا كان غير
مأذون له بالتجارة من قبل وليه ، لأن الإقرار
ضرر محض في حقه ، فلا يصح منه ، فإذا
كان مأذوناً له في التجارة ، فقد ذهب بعض
الفقهاء منهم أبو حنيفة وأحمد إلى صحة
إقراره في أمور التجارة لأنه مأذون له فيها ،
وذهب الشافعي إلى أنه لا يصح إقراره بمال ،
للحديث السابق ، وذهب بعض الفقهاء كابي
بكر وابن أبي موسى إلى أن إقراره في اليسير
من أمور التجارة جائز ، دون الكبير منها ،
وهو مناسب ، ولا اعتقد أن الحنفية وأحمد
يخرجون عن هذا .

ب - القصد والاختيار في المقر :

يشترط لصحة الإقرار القصد والاختيار
في المقر عند الإقرار ، فيخرج بذلك المكره
والنائم والمغنى عليه ، فإن إقرارهم باطل ،
لحديث النبي ﷺ (رفع عن أمتي الخطأ
والنسيان وما استكرهوا عليه) (١٥) ،
وحديثه ﷺ السابق (رفع القلم ٠٠) ثم إن
المغنى عليه كالنائم فأعطي حكمه .

أما السكران ، فإن كان سكره بنير
معصية ، كشربه المسكر مكرهاً أو مضطراً ،
لم يصح إقراره ، لعدم القصد ، قياساً له على
النائم ، وإن كان بمعصية ، فقد ذهب الحنفية
والشافعية إلى صحة إقراره في الأموال وفي
كل ما لا يجوز له الرجوع فيه بإقراره ،
كالإقرار بالقتل عمداً ، وأخذ المال ٠٠ ففي
الأول يقتصر منه ، وفي الثاني يفرم المال ٠٠

فإن كان بما يجوز له الرجوع فيه
كالردة ، والحدود التي هي حق الله تعالى ،
كالزنى والشرب ، فإنه لا يصح .
وذهب الخنبلية إلى إقدام صنعة إقرار

كما وصل ، لاحتمال كلامه ذلك . فإن
فصل بينهما تقرر ديناً ، وكان الوصف المفصول
رجوعاً في الإقرار ، وهو باطل - كما سوف
يأتى - .

فلو قال : له عندي أو ممي أو في بيتي ٠٠
كان إقراراً بامانة ، عملاً بالعرف ٠ فإن قال :
جميع مالي أو ما أملكه له ، أو له مالي ٠٠٠
فهو هبة وليس إقراراً ٠٠

فإذا قال رجل لآخر : لي عليك ألف ،
فقال : اثرتني ، أو انتقدها ٠٠ فهو إقرار
له بها ، لرجوع الضمير إليها ، للقاعدة الفقهية
الكلية : (السؤال معاد في الجواب) (١٦) ،
فكان التقدير : لك عندي تلك فاثرتني ٠٠
وذلك في كل جواب لا يصلح للابتداء به
مستقلاً كاثرتني ، أو غير مستقل كنعم وبلى .
فإذا كان يصلح للابتداء ، لم يجعل إقراراً
بمضمون السؤال ، سواء أصلح للبناء أيضاً
أم لا ، كأن يقول له : لي عندك ألف درهم
دينار ، فيقول : لك عندي خمسون درهماً
أمانة ، فإنه لا يجعل مقراً بالدين ٠٠٠
وهل ينمقد الإقرار بالإشارة والكتابة
والمعاينة كما ينمقد باللفظ ؟ هذا ما سوف
يتضح في مبحث شروط صحة الإقرار .

□ شروط صحة الإقرار :

يشترط لصحة الإقرار باتفاق الفقهاء
أن يكون جانب الصدق فيه راجعاً على جانب
الكذب ، وذلك مناط الحجة فيه ، لأنه محتمل
لهما في الأصل ، ولا يكون كذلك إلا إذا توافرت
فيه شروط ، وهي :

أ - أن يكون المقر عاقلاً بالغاً : (١٣)

ذلك أن الإقرار تصرف قلبي ، وهو
باطل من المجنون بالاتفاق لإلغاء عبارته أصلاً ،
وكذلك الصغير غير المميز ، وذلك كله لحديث
النبي ﷺ (رفع القلم عن ثلاثة : عن الصبي

السكران مطلقاً في كل الحقوق ، لعدم قصده ، قياساً على المجنون ، والمغنى عليه ، الا أن ابن قدامة أشار الى أنه يتخرج أن يصح بناء على وقوع طلاقه ، لأن أفعاله تجري مجرى صاحبي (١٦) .

حجة الحنفية والشافعية أنه أوقع نفسه في حال عدم القصد بمعصية ، فإرد عليه عمله ، ولا يجعل ذلك سبيلاً الى نعمة الاعضاء من المسؤولية .

وحجة الحنبلية أن رسول الله ﷺ استنكه ما عزا عندما أقر أمامه بالزنا ، وإنما فعل ذلك ليعلم أهو سكران أم لا ، ولو كان السكران مقبول الاقرار لما احتيج الى تعرف براءته منه (١٧) .

الا ان دليل الحنبلية هنا ضعيف - فيما أرى - اذا استثنينا الزنا وما يستقط بالرجوع في الاقرار ، وجعلنا دلالة حديث ما عر مقصورة على هذا النوع من الحدود ، كما فعل الحنفية .

ج - حرية المقر : (١٨)

ذهب الفقهاء الى أن اقرار العبد والأمة كالحرة من حيث الانمقاد والصحة ، الا أن العبد اذا أقر بمال لم ينفذ اقراره الا بعد عتقه لما فيه من تغريم السيد ، وقد تقدم أن الاقرار حجة قاصرة على نفس المقر ، وكذلك اذا أقر بما يوجب المال كالقتل الخطأ .

فاذا أقر بعد ، صح وأقيم عليه الحد بالاتفاق ، فاذا أقر بما يوجب القصاص ، فقد ذهب الجمهور والحنبلية في أحد قولين الى صحته ونفاذه عليه فوراً كالحدود ، سواء أكان قصاصاً بالنفس أو بما دون النفس ، وذهب الحنبلية في قول آخر الى أن اقراره بما دون النفس صحيح نافذ ، أما اقراره بالقصاص بالنفس فإنه يصح الا انه لا ينفذ

عليه فوراً ولكن بعد العتق ، لما في تنفيذه فوراً تفويت حق المالك ، وهو قول زفر والمزني وداود والطبري .

هذا والسفية كالرقيق هنا ، لأنه ممنوع من التصرف في المال خاصة ، على خلاف الصبي المميز ، فإنه ممنوع من المال وغيره ، وكذلك المريض مرض الموت اذا أقر لوارث بمال ، فإنه موقوف على اجازة الورثة ، وكذلك اقراره لغير الوارث اذا زاد عن الثلث في قول بعض الفقهاء ، أما ما سوى ذلك فيصيح نافذاً مطلقاً .

د - أن يكون بصيغة الجزم : (١٩)

يجب في صيغة الاقرار أن تكون مفيدة معنى الالتزام ، سواء أكان ذلك صريحاً كقوله : لك عندي ، أو في ذمتي . أو ضمناً بأن قال له : لي عليك ألف ، فقال : انتقدها ، أو اتزنها ، أو أجثنيها ، فإنه اقرار ضمناً ، وكذلك اذا كان الجواب مبهماً ، كان قال له : ليس لي عندك ألف ، فقال : بلى ، أو قال : لي عندك ألف ، فقال نعم ، فإنه اقرار بالألف فيهما لأن هذه الألفاظ وضعت للتصديق ، ومنه قوله تعالى : (هل وجدتم ما وعدكم ربكم حقاً ؟ قالوا نعم) (٢٠) ، وقوله سبحانه : (ألسنت بربكم ؟ قالوا بلى) (٢١) ، فاذا اشترى سلعة من آخر كان مقراً ضمناً بملكية البائع لها ، وليس له الادعاء في ملكيتها بغير هذا الشراء بعد ذلك للتناقض (٢٢) .

وهل يشترط في الاقرار أن يكون باللفظ فقط ، ولا يصح بالإشارة المفهومة ، والكتابة المرسومة المستبينة ، أو المعاطاة ؟ والجواب أن الاقرار تصرف قولي ، فيصح بكل ما تصح به التصرفات القولية الأخرى ، فيصح بالكلام مطلقاً ، ويصح بالإشارة المفهومة عند المجز عن الكلام ،

وكذلك بالكتابة المرسومة المستيينة والمعاطاة،
شأنه في ذلك شأن البيع والاجارة

فلو قال له : لي عندك ألف ، فأشار
برأسه موافقاً ، كان اقراراً اذا كان عاجزاً
عن الكلام ، فاذا كان قادراً عليه لم يكن اقراراً
لعدم الاعتداد بالإشارة مع القدرة على القول
في كل التصرفات القولية ، فكذلك الاقرار ،
أما الكتابة فيصح الاقرار بها عند المعجز عن
القول عند الحنفية والشافعية ، فاذا قدر على
القول لم يصح الاقرار بها ، وذهب الحنبلية
الى أن الكتابة كالقول ، تصح بها التصرفات
القولية مع القدرة على القول ومع المعجز
عنه على سوا (٢٣) .

فاذا قال له : لي عندك ألف ، فدفعها
له ، كان مقراً بها ، وليس له استرجاعها ،
لأنه اقرار بالتعاطي ، وهو صحيح .
هذا كله في غير الحدود ، أما الحدود
فكذلك عند الشافعي ، وأبي ثور ، وابن المنذر ،
وهو قول ابن القاسم من المالكية ، وقول
القاضي من الحنبلية .

وذهب الحنفية الى أن اشارة الأخرس
في الحدود لا تقبل مطلقاً ، لأنها تحتل شيئاً آخر
معه ، فكان ذلك شبهة يدرأ بها الحد (٢٤) ،
لأنها مما يندريء بالشبهات ، بخلاف الأموال
وما اليها .

هـ - معلومية المقر به : (٢٥)

ذهب الفقهاء الى أنه اذا أقر بحق معلوم
واضح صح ، ولزمه ما أقر به ، كأن يقول :
لفلان عليّ ألف درهم ، فإن أقر بمجهول
فقال : لفلان عليّ مال ، ولم يحدد المال ، أو
بما فيه نوع جهالة ، كأن قال : لفلان عليّ
ألف ولم يبين جنسها ونوعها وصفتها ، صح
أيضاً ، ووجب عليه البيان ، وقبل منه بيمينه

أقل ما ينصرف اليه اقراره ان ادعى المقر
له أكثر من ذلك ولا يمينه له . فاذا أقر فقال :
عليّ مال لفلان ، لم يصدق بما دون درهم ،
فاذا قال : عليّ لفلان مال عظيم ، لم يصدق
بما دون نصاب الزكاة . .

هذا اذا لم يبين في اقراره سبباً لما أقرّ
به مما تضره الجهالة وتفسده ، فان بين ذلك ،
بأن قال : لفلان عندي مال قيمة شيء اشتريته
منه ، أو استأجرته منه ، لم يصح اقراره ،
لأن البيع والاجارة مما تفسده الجهالة ، فلا
يطلب بشيء هنا .

فاذا أقر بمجهول وامتنع عن تفسيره ،
حبس حتى يفسر ما أقر به ، لدى الجمهور ،
وذهب القاضي من الحنبلية الى أنه يجمّل
ناكلاً ، ويؤمر المقرّ له بالبيان ، فان بين شيئاً
فصدقه المقرّ ثبت ، وان كذبه وامتنع من
البيان قيل له : ان بينت والا جعلناك فاحلاً
وقضينا عليك ، وهو قول أصحاب الشافعي ،
الا أنهم قالوا : يقال له : ان بينت والا حلفنا
المقرّ له على ما يدعي به وأوجبناه عليك ،
فان فعل ، والا حلفنا المقرّ له ، وأوجبناه على
المقرّ (٢٦) .

فاذا أقر بمجهول ثم بينه بما لا يحتمله
اللفظ ، لم يقبل منه ذلك ، وعند رجوعاً عن
الاقرار ، وذلك مثل أن يقول : لك عندي
مال ، ثم يبين بأنه ميتة ، فانه لا يقبل منه ،
وسوف يأتي مزيد تفصيل له في مبحث الرجوع
عن الاقرار .

و - معلومية المقر : (٢٧)

يشترط لصحة الاقرار معلومية المقر ،
فاذا قال لثالث : لك على أحدنا ألف ، لم يصح
الاقرار ، ذلك أنه لا يصح على الثاني لأن
الاقرار حجة قاصرة لا تتمدى غير المقر ،

بالحرية ، والنسب ، وولام المتأفة ، والوقف ، والطلاق ، والرق ، والارث ، والنكاح ، فان هذه مما يصح الاقرار بها ولا يرتد برد المقر له ، وذلك لتعلق حق الشرع بها ، ولأن الشارع يتشوف الى اثباتها ، وقد وجد ذلك بالاقرار ، فلا يبطل بعد ذلك برد المقر له . .

فاذا صدق المقر له المقر في اقراره ثم كذبه بعد ذلك ، فلا قيمة لهذا التكذيب ، والاقرار ماض على صحته .

أما اذا كذبه ثم صدقه بعد ذلك ، فقد ذهب الحنبلية الى أن المقر به يدفع للمقر له ، لأنه يدعيه ولا منازع له ، هذا ما لم يرجع المقر عن اقراره ، فاذا رجع عن اقراره ، بقي المقر به في يده بيمينه ، ولا قيمة لرجوع المقر له في تكذيبه بعده .

وذهب الحنفية الى أنه اذا رد الاقرار بطل ، فاذا صدقه بعد ذلك لم يرجع الى الصحة مطلقا ، الا في المسائل الثماني المتقدمة ، لعدم عمل الرد فيها ، الا أن يعيد المقر اقراره ثانية فيصدق المقر له ، فيجوز ، لأنه اقرار جديد (٢٩) .

فاذا أقر على نفسه بالزنا بامرأة معينة ، فكذبت ، فانه يعد عند الحنبلية والشافعية ، دون المرأة ، وذهب الحنفية الى سقوط الحد عنهما للشبهة (٣٠) .

ط - أن لا يكذب الظاهر المقر :

فان الاقرار اخبار كما سبق ، وهو في الأصل يحتمل الصدق والكذب ، الا انه رجع فيه جانب الصدق رجحانا بيّنا ، وقلت التهمة ، لما فيه من الزام نفسه بما لم يلزمه بنفي اقراره ، وهذا الرجحان هو مستند العجبة فيه - كما تقدم - فان ظهر كذبه لم يمد فيه حجة ، لعدم رجحان الصدق ، بل

ولا يصح على المقر نفسه ، لعدم الجزم بالالتزام ، وهو شرط صحة الاقرار كما تقدم .

ز - معلومية المقر له : (٢٨)

اذا كان المقر له مجهولا جهالة فاحشة لم يصح الاقرار ، لعدم المطالب أصلا ، مثل أن يقول : لواحد من الناس عندي مئة درهم . فاذا كانت الجهالة في المقر له غير فاحشة ، كان قال : لأحد هذين عندي مئة درهم ، فانه يصح ، الا أنه لا يجبر على البيان عند العنفية ، ويجبر عليه عند الحنبلية ، الا أنه يؤمر عند العنفية بالتذكر ان ادعى النسيان .

وزاد بعض الحنفية أنه يحلف لكل من المقر لهما اذا ادعى عليه ، فان حلف لهما لم يلزمه شيء ، وان حلف لواحد منهما ونكل للآخر ، لزمه ما أقر به للآخر ، وان نكل لهما ، قضى عليه بما أقر به لهما مناصفة .

هذا كله اذا لم يتفق المقر لهما على اقتسام المقر به ، والا لزمه ما أقر به ، وقسم بينهما على ما اتفقا عليه ، وهو قول أبي يوسف ومحمد من الحنفية .

ح - عدم رد المقر له للاقرار :

لم يشترط الفقهاء لصحة الاقرار قبول المقر له للاقرار ، الا أنهم صرحوا بأن الاقرار بالمال مما يرتد برد المقر له ، لأن المقرر في القواعد العامة أنه لا يدخل شيء في ملك أحد بنفي رضا الا الميراث .

وعلى هذا اذا أقر انسان لآخر بمال أو حق فرده أو كذب المقر في ذلك ، بطل الاقرار ، واستثنى الحنفية من ذلك مسائل ستا قالوا ان الاقرار فيها لا يبطل بالرد ، وزاد بعضهم فيها مسألتين فكانت ثمانيا ، وهي : الاقرار

هذا والرجوع مقبول فيما هو من حقوق الله تعالى اذا جاء قبل ايفاء الحق ، وكذلك في اثنائه ، وهو معتبر سواء أتم باللفظ ، أم بالفعل ، فاذا قال المقر بعد الزنا مثلاً : رجعت عن اقرارى ، أو قال كذبت ، أو أخطأت ، أو وهمت . . أو هرب في أثناء اقامة العد عليه ، فانه يقبل منه ، ويسقط عنه باقي العد ، ولا يتبع .

بل ان الفقهاء يندبون للمقر بالعد الرجوع عنه ، كما يندبون للمقاضي تلقينه الرجوع ، نص على ذلك الحصكفي من العنفيه ، فقال : (وندب تلقينه الرجوع ، بملك قبلت أو لمست ، أو وطئت بشبهة . . لحديث ماعز) (٣٤) .

□ الاستثناء بعد الاقرار :

الاستثناء في اللغة : من ثبت الشيء أثبت ثنياً من باب رمى ، اذا عطفته ورددته ، وثنيته عن مراده ، اذا صرفته عنه ، وعند النحويين : صرف العامل عن تناول المستثنى (٣٥) .

والاستثناء في الاصطلاح الفقهي يطلق على منيين (٣٦) :

الأول : هو تعليق الكلام على مشيئة الله تعالى ، ويلحق به تعليق الكلام على مشيئة فلان أو فلان من الناس ، وكذلك تعليقه على شرط معدوم على خطر الوجود ، كأن يقول : لك عندي ألف درهم ديناً ان شاء الله تعالى ، أو ان شاء فلان من الناس ، أو ان جاء ابني من السفر .

فاذا كان الحق المقر به حقاً مشتركاً لله تعالى والعباد ، كالسرقة ، والقذف ثم رجع المقر عن اقراره ، فان الرجوع يقبل فيما هو متصل بحق الله تعالى منها ، ولا يقبل فيما هو متصل بحق العباد ، ففي السرقة اذا رجع عن اقراره يلزمه المال دون العد ، وفي القذف لا يقبل رجوعه أصلاً ، لغلبة حق العبد فيه غلبة مطلقة .

وقد نص الحنفية - تطبيقاً لذلك - على صحة الرجوع في الاقرار بالرضاع ، لأن الحرمة الثابتة في هذا الاقرار هي حق الله تعالى ، وهو مما يسقط بالرجوع كما تقدم . هذا ما لم يؤكد اقراره ، فان أكده لم يصح رجوعه فيه مطلقاً (٣٣) .

والأصل في ذلك أن الاقرار اخبار ، وهو يحتمل الصدق والكذب ، الا اننا غلبنا جانب الصدق فيه لما فيه من تحمل الالتزام ، فاذا رجع عنه بعد ذلك ، كان رجوعه اقراراً مما كسا يحتمل الصدق والكذب على سواء ، فكان أضمت من الاقرار الأول ، فلم يلفه لذلك .

هذا فيما هو من حقوق العباد المبنية على التشاح ، أما حقوق الله تعالى المبنية على التسامح والعفو ، فانه يمدل فيها عن ذلك ، ويجعل الاقرار الثاني (الرجوع) مساوياً للاقرار الأول حكماً ، فيتهاتران ، فيسقط الحق الثابت بالاقرار الأول .

يؤكد ذلك ما روى من حديث ماعز ، فقد روى فيه أنه هرب أثناء اقامة العد عليه ، فلحق به الصحابة وقتلوه ، ثم ذكر ذلك للنبي ﷺ فقال : هلا تركتموه ، لعله تاب فيتوب الله عليه ، فانه نص في قبول الرجوع ، وقد علق على ذلك ابن عبيد البر ، فقال : (هذا أوضح دليل على أنه يقبل رجوعه) .

□ شروط الاستثناء :

لا يشرع الاستثناء حكمه في الغاء الاقرار كلياً أو جزئياً على الوجه المتقدم الا اذا توافرت فيه شروط ، وهي :

١ - اتصاله بالاقرار بدون فاصل (٣٨) :

فاذا فصل بين الاقرار والاستثناء - بكل صورته السابقة - بكلام ، نظر ، فان كان الكلام اجنبياً عن الاقرار ، ولا حاجة له فيه ، عد قطعاً للاستثناء ، وفاضلاً للاقرار عنه ، فيبطل به الاستثناء ، وبقي الاقرار ثابتاً نافذاً على حاله ، وذلك مثل أن يقول : لك عندي ألف درهم أقر لك بها الا مئة درهم ، فانه يلزمه الألف كلها ، ولا أثر للاستثناء هنا ، لفصله عن الاقرار بجمله (أقر لك بها) ، وهي اجنبية لا حاجة للاقرار بها .

وان كان الكلام غير اجنبي ، لم يجمل فاضلاً ، فيكون الاستثناء متصلاً حكماً ، مثل أن يقول : لك عندي ألف درهم كاملة الا مئة درهم ، فانه لا يلزمه الا تسع مئة درهم ، لصحة الاستثناء ، لأن كلمة (كاملة) مفيدة هنا لاجراء الناقصة .

فان فصل بين الاقرار والاستثناء بسكوت ، فان كان قصيراً محتاحاً اليه لاساغة لقمة أو أو تنفس . لم يعد فاضلاً مؤثراً ، وصح الاستثناء معه ، وان كان طويلاً أو غير ضروري ، عد فاضلاً مؤثراً ، ولفى الاستثناء به ، كان يقول : لك عندي الدار الفلانية ، ثم يصمت ساعة ، ثم يقول : الا ربهما ، فانه يلزم بدفع الدار كلها ، لالغاء الاستثناء ، وكذلك اذا قال : لك عندي ألف درهم ثم صمت ساعة ثم قال : ان شاء الله تعالى ، أو ان شاء فلان ، أو ان جاء فلان من سفره حياً ، فانه يلزم بالدار ، ويلغى الاستثناء .

الثاني : اخراج شيء من المقر به بعد دخوله فيه بأحد أدوات الاستثناء المعروفة في اللغة ، كان يقول له : لك عندي ألف درهم الا عشرة دراهم . ويمر به الحنفية بأنه تكلم بالباقي بعد الشئ باعتبار الحاصل من مجموع التركيب ، ونفي واثبات باعتبار الأجزاء (٣٧) ، وهذان المعنيان مقصودان ومؤثران في الاستثناء هنا .

□ حكم الاستثناء :

الاستثناء باطلاقية الفقهيين مؤثر في الاقرار المستوفي لشروطه ، فاذا قال المقر عقيب اقراره متصلاً به : ان شاء الله تعالى ، أو ان شاء فلان ، لفى اقراره مطلقاً ، سواء أشاء فلان ذلك بعده أم لا ، لأنه تعلق به حق المبد ، فلا يقبل فيه قول من علق على مشيئته بدعواه ، والاثبات بالبيينة مستحيل لغفاء المشيئة ، فتبطل دعواه المشيئة لذلك ، ويبطل الاقرار من أصله . وكذلك التعليق على مشيئة الله تعالى ، لأنها خفية عنا .

فاذا علق المقر اقراره على شرط معدوم على خطر الوجود ، كان يقول : لك عندي ألف دينار ديناً ان حلفت ، فانه اقرار باطل ، وانه - وان حلف - ليس له شيء بهذا الاقرار لبطلانه ، لأن الاقرار اخبار - كما تقدم - فلا يقبل التعليق بما هو على خطر الوجود ، لما فيه من الكذب مع انعدام الشرط .

واذا قال : لك عندي ألف درهم الا مئة درهم ، وجب عليه باقراره تسع مئة درهم لا غير ، وكذلك اذا قال : لك عندي هذه الدار الا ربهما ، فانه يلزم بثلاثة أرباعها لا غير ، لأن الاستثناء هنا بيان ، وليس الغاء ، ولهذا اشترط له الاتصال - كما سوف يأتي - .

تجري مجرى الأثمان في قابليتها لعدم التمييز، فجاز اعتبار القيمة فيها جميعاً ، فكانت كالجنس الواحد .

فان استثنى غير مقدر، لزم اتحاد الجنس بينه وبين المستثنى منه ، وبطل الاستثناء مع اختلاف الجنس ، سواء أكان المستثنى منه مقدراً أو غير مقدر .

وعلى هذا ، اذا قال رجل لآخر : لك عندي ألف درهم الا عشرة دنائير ، لزمه ألف درهم محسوماً منها قيمة عشرة دنائير ، عند جميع الفقهاء ، أما عند الشافعية والمالكية فلصحة الاستثناء مطلقاً ، وأما عند أبي حنيفة وأبي يوسف ، فلأن كلا من الدنائير والدراهم من المقدرات ، فكانت كالجنس الواحد ، استحساناً ، وأما عند الحنبلية فلأن الذهب والفضة في معنى الجنس الواحد عندهم .

فاذا قال : لك عندي مئة بيضة الا صاع تمر ، لزمه مئة بيضة ، ولغا الاستثناء عند الحنبلية لاختلاف الجنس ، أما عند جمهور الفقهاء فيلزمه مئة بيضة محسوماً منها قيمة صاع من التمر .

فاذا قال : لك عندي مئة بيضة الا ديكاً ، لم يصح الاستثناء عند أبي حنيفة وأبي يوسف ، ولزمه مئة بيضة ، لأن الديك ليس من المقدرات ، وكذلك عند الحنبلية لاختلاف الجنس ، أما المالكية والشافعية فيلزمه عندهم مئة بيضة محسوماً منها قيمة الديك .

٣ - أن يستعمل إحدى أدوات الاستثناء (١١) :

إذا كان الاستثناء بمعنى الخراج جزء من المقر به بعد دخوله فيه ، وجب أن يستعمل فيه إحدى أدوات الاستثناء المختلفة .

ذلك أن الاستثناء كما تقدمت الاشارة اليه بيان ، فاذا فصل بينه وبين الاقرار بفصل ، استقر ما جاء في الاقرار وثبت ، فكان الاستثناء الغاء لا بياناً ، والاقرار لا يقبل الالغاء كما سوف يأتي .

٢ - أن يكون المستثنى من جنس المستثنى منه (٣٩) :

تقدم أن الاستثناء بيان ، فاذا استثنى جزءاً من المستثنى منه من جنسه ، جاز بالاتفاق ، كان يقول : لك عندي مئة دينار الا عشرة دنائير ، فانه يلزمه تسمون لا غير .

فاذا كان المستثنى من غير جنس المستثنى منه ، كان قال : لك عندي مئة دينار الا عشرة دراهم ، أو هذه الدار الا مئة دينار . فقد اختلف الفقهاء :

فذهب مالك في المشهور ، والشافعي الى صحة الاستثناء ، وعندها تطرح قيمة المستثنى من المستثنى منه .

وذهب أحمد ومحمد بن الحسن وزفر الى عدم صحة الاستثناء أصلاً ، لأن المستثنى هنا غير داخل في المستثنى منه ، فلا يكون بياناً بل استدراكاً ورجوعاً ، وهو لا يصح ، الا أن يستثنى ذهباً من فضة ، أو فضة من ذهب ، فانه يصح ، لأنهما في معنى الجنس الواحد ، للثمنية .

وذهب أبو حنيفة وأبو يوسف ، الى أنه ان استثنى مقداراً من مقدر (١٠) من خلاف جنسه ، صح استحساناً ، ونزلت قيمة المستثنى من المستثنى منه ، والقياس أن لا يصح لعدم دخوله في المستثنى منه ، وهو دليل الحنبلية ، الا ان دليل الاستحسان هنا أن المقدرات

قال : لك علي ألف درهم الا ألف درهم ،
لزمه ألف درهم ، وبطل الاستثناء ، لأنه هنا
اضراب ورجوع ، وليس بياناً ، وهو باطل .

فاذا استثنى أكثر المستثنى منه ، صح
الاستثناء عند المالكية والشافعية ، فاذا قال :
لك علي ألف درهم الا تسعمئة درهم ، لزمه
مئة درهم لا غير .

وذهب الحنبلية الى أن استثناء الأكثر
باطل كاستثناء الكل ، وكذلك استثناء النصف
في وجه ، قاله أبو بكر ، وفي وجه آخر صحيح ،
قاله الخرقني .

وذهب الحنفية الى أن استثناء الأكثر
صحيح مطلقاً ، أما استثناء الكل ، فإن كان
بمين لفظ الصدر (المستثنى منه) أو بما
يساويه ، بطل الاستثناء ولزم المقر به كله ،
وإن كان بغير ذلك صح الاستثناء ، فاذا قال
آخر : لك عندي ألف درهم الا تسعمئة درهم ،
لزمه مئة درهم ، لصحة الاستثناء ، فاذا قال :
لك عندي ألف درهم الا ألف درهم ، لزمه ألف
درهم ، وبطل الاستثناء .

فاذا قال : لك عندي ألف درهم الا مئة
دينار ، وكان قيمتها ألف درهم ، بطل
الاستثناء أيضاً ، ولزمه ألف درهم ، لأن
الدنانير كالدراهم هنا بجامع الثمنية في كل ،
فكان استثناء بما يساوي اللفظ ، هذا في قول
نقله صاحب البحر ، ونقل صاحب الجوهرية
خلافه ونص على أن الاقرار يبطل هنا لصحة
الاستثناء ، لأنه بغير اللفظ الأول .

فاذا قال : هبيدي أحرار الا سالماً وغانماً
وراشداً ، ولم يكن له عبيد غيرهم ، لم يمتقوا
لصحة الاستثناء ، لأنه بغير عين اللفظ الأول
ولا بما يساويه ، فبطل الاقرار لذلك (٤٣) .

فيصح الاستثناء بالا ، كما يصح بكل
أدوات الاستثناء الأخرى المستعملة في اللغة
العربية . مثل : خلى ، وعدى ، وسوى ،
وليس ، وغير ، وما خلى ، وما عدى ، ولا
يكون ، كأن يقول : لك عندي ألف درهم الا
عشرة ، أو خلى عشرة ، أو ليس عشرة .

٤ - أن يكون الشرط المعلق عليه معدوماً
على خطر الوجود (٤٢) :

فاذا كان الاستثناء بتعليق الاقرار على
شرط ، اشترط لصحته شرطان :

أ - أن يكون الشرط المعلق عليه معدوماً وقت
الاقرار ، فاذا كان موجوداً صح الاقرار وبطل
التعليق ، لأنه تعليق صوري غير معتبر ،
فاذا قال : لك عندي ألف درهم دينياً
أن رجع ابني من السفر ، وهو راجع ،
أو أن حلفت يميناً ، وقد حلفت قبل ذلك ،
لغى تعليقه ولزمه ما أقر به .

ب - أن يكون على خطر الوجود ، فاذا كان
متحقق الوجود في المستقبل يميناً ، لغى
الشرط وتنجز الاقرار ، مثل قوله : أن
مت فلك عندي ألف درهم ، فإنه في
الحقيقة تنجز ، للتيقن بالموت ، وهو
وصية ، واحتمل أن يجب في الحال .

فاذا كان الشرط مستحيل الوجود ، أو
متعسر الوجود ، مثل قوله : لك عندي ألف
درهم أن عاش أبي الميت ، أو أن شربت البحر
كله ، فالتعليق باطل بالاتفاق ، لكن أيبطل
الاقرار معه ، أم ينعقد منجزاً ؟ وجهان لم أر
فيهما نصاً صريحاً .

٥ - أن لا يستغرق المستثنى كل المستثنى منه :

ذهب المالكية والشافعية والحنبلية ، الى
أن استثناء كل المستثنى منه باطل ، فاذا

أو معيبة ، قبل منه ، لأن المفضوشة نوع من الزيوف ، وكذلك الناقصة ، فإذا قال : لك عندي ألف درهم زيوف ، ثم قال : هي نحاس أو رصاص ، لم يقبل منه ذلك لأنها ليست دراهاً أصلاً ، فكان ذلك رجوعاً منه ، هذا مذهب الشافعية والحنبلية .

وذهب الحنفية إلى أن تفسيره بعد الإبهام بما يحتمله اللفظ المبهم جائز ما لم يكن في اللفظ الأول المبهم قرينة صارفة لهذا التفسير ، فإذا كان هنالك قرينة صارفة امتنع التفسير بما يخالف تلك القرينة ، وكان رجوعاً في الإقرار ، فإذا قال : لك عندي ألف درهم ، ثم قال هي زيوف ، صدق ، لاحتمال الدراهم المطلقة له ، فإذا قال : لك عندي ألف درهم قيمة متاع ، أو قرصاً ، لم يصدق بمد ذلك بقوله : إنها زيوف ، لأن بيانه لسبب ثبوتها يمنع كونها زيوفاً ، فلو قال : لك عندي ألف درهم من غصب ، أو ودیعة ، ثم قال : هي زيوف ، صدق ، لأن الغصب والودیعة يحتملان ذلك .

وهل يشترط في البيان الاتصال بالإقرار دون فاصل .

ذهب إلى ذلك الشافعية والحنبلية ، إلا أنهم اغتفروا الفاصل القصير الضروري كإسائة اللقمة والتنفس . . كما في الاستثناء ، فإذا فصل بأكثر من ذلك لم يقبل التفسير عندهم مطلقاً .

وذهب الحنفية إلى عدم اشتراط الوصل ، فإذا فسر إقراره بعد ساعة أو يوم وكان تفسيراً مستوفياً لشروطه السابقة ، قبل ، وقيد الإقرار به ، إلا أنهم توسعوا في التفسير المتصل أكثر منهم في التفسير المنفصل ،

فإذا استثنى المقر استثناءً بعد آخر ، فإن كان قد عطف بينهما ، فقال مثلاً : له علي ألف درهم الا مئتين والا مئة ، صح ، ولزمه سبعة دراهم فقط ، وإن لم يعطف بينهما بأن قال : له علي ألف درهم الا مئتين الا مئة ، كان استثناء من الاستثناء الأول ، ولزمه في هذه الحال تسعة دراهم (١٤) .

البيان بعد الاجمال : (١٥)

المقر به إما أن يكون بيناً لا يحتمل التفسير والوصف ، كأن يقول : لك عندي ألف درهم جيدة حائلة ، وإما أن يكون مبهماً أو فيه نوع إبهام ، فيحتمل لذلك التفسير والوصف ، كأن يقول لك عندي ألف درهم ، فإنه يحتمل الوصف بجيدة أو ستوقة ، أو زيوف أو ناقصة . . . أو يقول : لك عندي ألف ، فإنه يحتمل التفسير بالدراهم ، ويحتمل بالدنانير . . أو يقول : لك عندي مال ، فإنه يحتمل القليل والكثير ، كما يحتمل كل أنواع المال .

فإذا كان المقر به بيناً لا يحتمل التفسير والوصف ، كان كل تفسير له أو وصف بعد ذلك رجوعاً عن الإقرار ، وأضراباً عنه . فإذا قال : لك عندي ألف درهم جيدة ، ثم قال : هي زيوف ، أو ناقصة . . لم يصدق في ذلك ، لمنافاتها لما ثبت بإقراره ، وهو الدراهم الجيدة ، ووجب عليه ألف درهم جيدة .

فإذا كان المقر به مبهماً ، أو فيه إبهام ، جاز تفسيره بما يحتمله لفظ الإقرار ، فإذا فسر بما لا يحتمله لفظ التفسير ، لأنه رجوع وليس تفسيراً ، وعلى هذا إذا قال : لك عندي ألف درهم ، ثم قال : هي زيوف جاز ، ولزمه ألف درهم زيوف ، لأنها وصف يحتمله لفظ الدراهم المطلق ، فإذا قال : لك عندي ألف درهم زيوف ، ثم قال : هي دراهاً مفضوشة

وعلى هذا ، اذا قال لآخر : لك عندي ألف درهم ، بل ألفا درهم ، لزمه ألفا درهم ، لدخول الألف الأولى فيها ، وهذا مذهب الجمهور ، وذهب زفر وداود الى أنه يلزمه ثلاثة آلاف درهم ، فاذا قال : لزيد عندي ألف درهم ، بل لعمرو ، بل لبكر ، لزمه ألف درهم لكل منهم بالاتفاق .

فاذا قال : أوصى أبي لزيد بثلاث ماله ، بل لعمرو ، بل لبكر ، فقد ذهب جمهور الفقهاء الى أن الثلث لزيد ، ولا شيء للباقيين لاستفراق الأول الثلث كله ، ففسد الاقرار لهما ، وذهب زفر الى أن لكل ثلث التركة .

فاذا قال : غصبت هذه الدار من زيد ، لا بل من عمرو ، لا بل من بكر ، حكم بها لزيد ، وسلمت اليه ، وغرم قيمتها لكل من عمر وبكر ، وهو قول أبي حنيفة وأحمد والشافعي في قول ، وفي قول آخر : هي للأول ، ولا يضمن شيئا للآخرين لفساد الاقرار لهما باستحقاق الأول لها .

□ انكار الاقرار ، أو ادعاء الكذب أو الخطأ فيه (١٧) :

إذا أقر انسان بحق لآخر ، ثم ادعى أنه كذب في اقراره أو خطأ ، فإن دعواه هذه لا تقبل ، لتعلق حق الغير (المقر له) بالمقر به ، ذلك أن العطاء والكذب مما لا يمكن اثباته بالبينة ، ولا يمكن قبوله بلا بينة ، فسقط اعتباره لذلك ، الا أن أبا يوسف قال : يحلف المقر له أن المقر لم يكن كاذباً في اقراره ، فإن حلف ، استحق المقر به ، والا فلا ، وهو المفتى به عند الحنفية .

فنصوا على أنه : اذا قال : لك عندي ألف درهم من غصب ثم قال هي زيوف ، قبل منه ذلك وصل أم فصل ، فاذا قال : هي رصاص أو ستوقه ، فإن وصل قبل منه ، وان فصل لم يقبل منه ، لأن الرصاص والستوقه ليست دراهم الا مجازاً ، لهذا قبلت في الوصل ، ولم تقبل في الفصل .

فاذا ألحق باقراره كلاماً يسقط به الاقرار كلياً ، لم يمتد به وبقي الاقرار على حاله عند الجمهور ، خلافاً للشافعية في قول ، وفي قول آخر : يمتد ويسقط به الاقرار ان كان متصلاً به ، وذلك مثل أن يقول : لك عندي ألف درهم ، ثم يقول : هي ثمن خمرة ، أو ثمن طعام اشتريته فهلك قبل قبضه ، أو ثمن بيع فاسد لم أقبضه . فانه يلزم بألف درهم ، ولا يقبل منه هذا التفسير لدى الجمهور ، لأنه رجوع ، وهو ممنوع .

□ الاضراب : (١٦)

الاضراب في اللغة الاعراض ، وفي الاصطلاح هنا : العطف بحرف الاضراب ، مثل بل ، ولكن ، كان يقول : لفلان عندي ألف درهم بل ألفان ، أو لمحمد عندي ألف درهم ، بل لمحمود ، أو لكن لمحمود .

والاضراب بعد الاقرار الغام له ورجوع عنه ، وهو لا يقبل الالغاء والرجوع كما تقدم ، ولهذا لا يبطل الاقرار به ، ولكن يعد اقراراً آخر الى جانب الاقرار الأول ، ثم ان أمكن ادخالهما في بعضهما فذاك ، والا جعل اقراراً مستقلاً عن الأول ، هذا ما لم يكن مناقضاً له من كل وجه ، فاذا كان كذلك بطل ، لأنه رجوع عن الأول ، وهو باطل .

ثبوت ذلك بالاقرار ، لأن الاقرار اخبار ،
يثبت به الحق ، وليس انشاء ينشأ به حق .
هذا كله فيما لا يسقط بالرجوع في
الاقرار ، أما ما يسقط بالرجوع في الاقرار
كالردة والحدود التي هي خالص حق الله
تعالى . فان انكار الاقرار وادعاء الكذب
فيه مقبول كما تقدم .

□ دعوى قضاء الحق الثابت بالاقرار (٤٩) :

إذا أقر انسان لآخر بحق أو مال ، ثم
ادعى أنه قضاء إياه ، فقد ذهب الجمهور من
الفقهاء الى أن ذلك اقرار بالحق ودعوى
بالقضاء ، وهما منفصلان ، سواء وصل المقر
بينهما أم فصل ، فيصح الاقرار ، ويلزم
بضمونه ، ويطلب منه اثبات دعوى القضاء
بالبينة ، فان أثبت القضاء ، أعفي مما لزمه
بالاقرار ، والا استقر اللزوم (لزوم
ما أقر به) .

وذهب الحنبلية في إحدى روايتي اختارها
القاضي ، والشافعية في قول ، الى أنه ان
وصل دعوى القضاء بالاقرار من غير فاصل
مؤثر ، صدق في دعواه وألغي ما أقر به ،
وعد ذلك منه بمثابة الاستثناء ، وان فصل
بينهما ، لم تقبل منه دعوى القضاء الا بالبينة .
وفصل بعض الحنبلية ، فقال : ان
ادعى قضاء كل الحق لم يقبل منه ، وان ادعى
قضاء بعضه قبل منه .

وانني أرى أن الحنبلية في هذا غير
منسجمين مع مذهبهم في الاستثناء ، ما داموا
يقيسون دعوى القضاء على الاستثناء ، لأن
الاستثناء عندهم لا يصح الا اذا كان المستثنى
أقل من نصف المستثنى منه .

والله تعالى أجل وأعلم

هذا هو المنقول عن الفقهاء ، الا أنني
أرى ضرورة تصديق المقر في دعواه الكذب
أو الخطأ اذا وافقه المقر له على دعواه هذه ،
أو ظهر من القرائن ما يرجح تصديقه في هذه
الدعوى ، وان كنت لم أجد نصاً فقهياً في ذلك .
سوى أمثلة توحي بهذا المعنى ، من ذلك ما ذكره
صاحب الدر المختار من الحنفية ، فقال :
(فروغ : أقر بشيء ثم ادعى الخطأ لم يقبل
الا اذا أقر بالطلاق بناء على افتاء المفتي ثم
تبين له عدم الوقوع ، لم يقع ، يعني ديانة
قنية) ومثال آخر (قال لزوجته هذه رضيعتي ،
ثم رجع عن قوله صدق ، لأن الرضاع مما
يغفى ، فلا يمنع التناقض فيه ، ولو ثبت
عليه بأن قال بعده : هو حق كما قلت ونحوه ،
ففرق بينهما) (٤٨) .

فاذا أنكر المقر اقراره أصلاً ، وقال :
لم أقر بشيء ، فانه يطلب من المقر له اثبات
الاقرار بالبينة ، فان أثبت لزم المقر ما أقر
به ، وعد انكاره رجوعاً ، وهو غير معتبر كما
تقدم ، واذا لم يثبت بالبينة ، لم يلزم المقر
شيء ، وهل يحلف المقر في هذه الحال ؟ المفتي
به عند الحنفية أنه لا يحلف على الاقرار ،
ولكن يحلف على المال (ما ثبت بالاقرار) فلو
ادعى رجل على آخر أنه أقر له بألف درهم ،
وأنكر المدعى عليه ذلك ، وعجز المدعي عن
البينة ، فان المقر يحلف أن ليس للمدعي عنده
ألف درهم ، ولا يلحف على أنه لم يقر له بألف
درهم ، ذلك أن الاقرار لا يصلح حجة للمدعى
أصلاً ، فليس لانسان أن يدعي على آخر حقاً
استناداً الى اقراره ، ولكن له أن يدعي عليه
حقاً استناداً الى سبب آخر ، ثم يحتج على

[١] الدكتور احمد الحجي الكروني . استاذ ورئيس قسم علوم القرآن والسنة بجامعة دمشق .

[٢] من مؤلفات : ١ - بحوث في الفقه الاسلامي . ٢ - المدخل الفقهى « القواعد الكلية » . ٣ - فقه المأذونات . (١)

٤ - المدخل الفقهى « المؤيدات الشرعية » . ٥ - الاحوال الشخصية « الاهلية - والدالية . والوصية - والوقف -
والركعات » . ٦ - احكام المرأة في الفقه الاسلامي .

الحواشي :

- ١ - الصباح المنير ومفتاح الصحاح ، مادة (قرر) .
- ٢ - الدر المختار ٥٨٨/٥ .
- ٣ - الدر المختار ٥٨٨/٥ - ٥٩٠ .
- ٤ - الآية (٨١) من سورة آل عمران .
- ٥ - الآية (١٠٢) من سورة التوبة .
- ٦ - الآية (١٧٢) من سورة الأعراف .
- ٧ - الآية (١٥) من سورة القيامة .
- ٨ - انظر جامع الأصول ٣/٥١٥ - ٥٣٨ .
- ٩ - المغني ١٢٤/٥ .
- ١٠ - المغني ١٢٤/٥ .
- ١١ - الدر المختار ٥٩٢/٥ - ٥٩٥ ، والمغني/١٨٠ - ١٨٣ .
- ١٢ - انظر المادة (٦٦) من مجلة الأحكام العدلية وكتابنا المدخل للمغني ص ٣٣ .
- ١٣ - المغني ١٢٤/٥ ، والدر المختار ٥٩٠/٥ ، ٦٢٧ .
- ١٤ - أخرجه البخاري وأبو داود والنسائي وابن ماجة وأحمد والدارمي ، انظر جامع الأصول ٦٠٩/٧ .
- ١٥ - انظر كشف الظلام ١/٤٣٣ .
- ١٦ - المغني ١٢٥/٥ والدر المختار ٦٢٢/٥ .
- ١٧ - المغني ٣٧/٩ .
- ١٨ - الدر المختار ٥٩٠/٥ ، وابن جزوي ص ٣٤٢ ، والمغني ١٣٦/٥ .
- ١٩ - انظر المغني ١٨٠/٥ ، والدر المختار ٥٩٤/٥ - ٥٩٥ .
- ٢٠ - الآية (٤٤) من سورة الأعراف .
- ٢١ - الآية (١٧٢) من سورة الأعراف .
- ٢٢ - الدر المختار ٥٩٦/٥ .
- ٢٣ - انظر كتابنا فقه المعاصرات (١) ص ١٨٦ - ١٨٧ .
- ٢٤ - المغني ٣٨/٩ ، ومغني المحتاج ١٥٠/٤ .
- ٢٥ - الدر المختار ٥٩٠/٥ - ٥٩٢ ، وابن جزوي ص ٣٤٣ ، والمغني ١٥٤/٥ .
- ٢٦ - المغني ١٥٤/٥ - ١٥٥ .
- ٢٧ - الدر المختار ٥٩٠/٥ .
- ٢٨ - الدر المختار ٥٩١/٥ ، والمغني ١٣٧/٥ .
- ٢٩ - المغني ١٣٨/٥ ، والدر المختار ٦٢٣-٦٢٢/٥ و ٥٩٠/٥ .
- ٣٠ - المغني ٣٦/٩ ، ورد المختار على الدر المختار ٢٩/٤ .
- ٣١ - الدر المختار ٩/٤ - ١٠ .
- ٣٢ - الدر المختار ٩/٤ - ١٠ ، والمغني ٣٤/٩ و ١١٥ - ١١٧ .
- وتبيين العقالي ٢١٣/٣ وفتح القدير ٢٢٣/٤ - ٢٢٤ ، ومغني المحتاج ١٧٥/٤ ، والدر المختار ٣١٥/٤ ، وابن جزوي ص ٣٩٠ .
- ٣٣ - الدر المختار ٢٢٢/٣ - ٢٢٣ .
- ٣٤ - انظر الدر المختار ١٠/٤ و ٣١ و ٣٢ ، وبداية المجتهد ٤٧٧/٢ و ٤٩٣ ، وابن جزوي ص ٣٤٤ ، ومغني المحتاج ١٥٠/٤ ، والمغني ١٣٦/٥ و ٣٩/٩ و ٥٢ و ١١٧ .
- والاحكام السلطانية ص ٢٢٤ - ٢٢٥ .
- ٣٥ - انظر الصباح المنير ومفتاح الصحاح مادة (ثني) .
- ٣٦ - الدر المختار ٦٠٥/٥ - ٦٠٧ .
- ٣٧ - الدر المختار ٦٠٥/٥ .
- ٣٨ - الدر المختار ٦٠٥/٥ ، والمغني ١٣٢/٥ .
- ٣٩ - الدر المختار ٦٠٥/٥ ، وابن جزوي ص ٣٤٤ ، والمغني ١٢٨/٥ .
- ٤٠ - المقدم المقدّر هو كل مكمل أو موزون أو عددي متقارب أو ذرعي متقارب .
- ٤١ - الدر المختار ٦٠٦/٥ - ٦٠٧ .
- ٤٢ - الدر المختار ٦٠٦/٥ - ٦٠٧ .
- ٤٣ - الدر المختار ٦٠٥/٥ - ٦٠٦ ، والمغني ١٣٢/٥ - ١٣٣ و ١٤٧ ، وابن جزوي ص ٣٤٤ .
- ٤٤ - المغني ١٣٣/٥ و ١٣٥ ، وابن جزوي ص ٣٤٤ .
- ٤٥ - الدر المختار ٦٠٨/٥ ، والمغني ١٣٨/٥ - ١٤٠ .
- ٤٦ - انظر المغني ١٣٦/٥ - ١٤٢ ، والدر المختار ٦٣٦/٥ .
- ٤٧ - الدر المختار ٥٨٩/٥ و ٦٠٤ و ٦٢٦ .
- ٤٨ - الدر المختار ٢٢٢/٣ - ٢٢٣ .
- ٤٩ - انظر المغني ١٣٤/٥ - ١٣٥ .

أهم المصادر الفقهية

الطبعة	اسم المؤلف	اسم المرجع
البابى الحلبي الثانية	الحصكفي	الدر المختار
البابى الحلبي الثانية	ابن عابدين	رد المحتار
	الزيلعي	تبيين العقائق
مطبعة الامام بالقلمة	الكاساني	بدائع الصنائع
منشورات الامبابي	ابن رشد	بداية المجتهد
عيسى البابي الحلبي	الدسوقي	الدسوقي على الشرح الكبير
دار العلم للملايين ببيروت	ابن جزير	القوانين الفقهية
مصطفى البابي الحلبي	للماوردي	الأحكام السلطانية
مصطفى البابي الحلبي	الشربيني الخطيب	مفني المحتاج
مصطفى البابي الحلبي	الرملي	نهاية المحتاج
مطبعة الامام بالقلمة	ابن قدامة	المغني



الاجتهاد لفقيه بالشام

في العصر الأموي

د. محمد الزحيلي

تمهيد

تعتبر بلاد الشام الامتداد الطبيعي للجزيرة العربية من الناحية الجغرافية ، كما تعتبر بلاد الشام التوأّم المباشر للعجاز في ابتعاث الرسل ، فهما مهبط الرسالات السماوية ، وموطن النبوة والانبياء ، كما كانت بلاد الشام الرديف المجاور لما يحدث في العجاز والجزيرة العربية ، والعكس بالعكس ، وكانت بلاد الشام محط الأنظار الاقتصادية للعجاز ، وتتجه اليها رحلة الصيف وقوافل التجارة ، وكانت العجاز والجزيرة العربية تعتمد على خبرات الشام واقتصادها ، بينما تعتمد الشام على العجاز والجزيرة من النواحي اللغوية والقبلية والروحية والفكرية .

وقد شاءت الارادة الالهية أن يربط بين هذه البلاد ، ويقوي الصلة بين البيت الحرام في مكة المكرمة ، والمسجد الأقصى في بيت المقدس ، ليلة الاسراء والمعراج في معجزة الرسول ﷺ ، وأن يتم الاسراء من مكة ، والمعراج من القدس .

وكانت بلاد الشام تروّج تحت حكم الرومان لمدة قرون ، وكان يسود فيها الدين اليهودي والدين النصراني ، ثم صارت النصرانية الدين الرسمي للدولة الرومانية منذ القرن الرابع الميلادي ، وكان القياصرة يتخذون من دمشق موطناً لهم ، وكانت الحركة الدينية النصرانية نشيطة في بلاد الشام ، وقد وجه رسول الله ﷺ كتاباً الى قيصر الروم في دمشق يدعو فيها الى الاسلام الذي بشر به عيسى عليه الصلاة والسلام ، واستشار قيصر رجال الدين عنده ، واستفسر عن سيرة النبي المرسل ، وكانت النتيجة رفض الدعوة الموجهة للدخول بالدين الجديد . وبدأت العلاقات بين الشام والعجاز تتجه نحو العداء والصدام ، وخشي الرومان في دمشق انتشار الدين الجديد في الجزيرة العربية ،

واضطرب أمرهم من انتصار الاسلام والمسلمين على الشرك والوثنية ، وخافوا من ظهور الدولة الفتية في المدينة ، وتوجسوا من دخول القبائل العربية تحت لواء الاسلام ، فأراد الرومان ابتغال الفرصة ، واستباق الوقت ، والمبادرة الى سحق الدولة الاسلامية ، وعزموا على قتال المسلمين ، فرد عليهم الرسول الكريم رداً سريعاً وشجاعاً ، وأعد الغزوات والسرايا نحو الشام ، مثل غزوة تبوك ، ومعركة مؤتة ، ثم جهز جيشاً قبيل وفاته بقيادة أسامة بن زيد لارساله الى الشام ، فلحق الرسول ﷺ بالرفيق الأعلى قبل خروج الجيش ، فأرسله أبو بكر رضي الله عنه ، ثم جهز الخليفة الأول ثلاثة جيوش رئيسية لحمل الدعوة الاسلامية ونشرها في المعمورة ، فاتجه الأول الى الشام ، والثاني الى مصر ، والثالث الى العراق ، وتم فتح الشام بقيادة خالد بن الوليد وأبي عبيدة بن الجراح في معركة اليرموك الخالدة ، وطارد المسلمون الرومان ، وألحقوا بهم الهزائم المتتالية حتى تم إجلاؤهم من بلاد الشام بأجمعها .

وهكذا تم طرد الرومان من هذه البلاد المباركة ، وخرج آخر جندي روماني منها ، وقضى المسلمون على هذا الاستعمار الأجنبي البغيض الذي مكث عدة قرون على صدرها ، وتحررت بلاد الشام والقبائل العربية فيهما من أرجاس الاستعمار والاحتلال ، وتجدد اللقاء الكامل بين الجزيرة العربية وبلاد الشام .

واشترك في الفتح الاسلامي كبار الصعابة والعلماء والدعاة الذين حملوا مشعل النور والايمان والهداية للدعوة الناس الى الدين الحق ، والرسالة السماوية الخالصة ، وأخرجهم من الظلمات الى النور ، ومن جور الحكام والظفافة الى عدل الاسلام ورحمة السماء .

وفتحت بلاد الشام صدرها وقلوبها وذراعيها للدعوة الاسلامية ، ودخل معظم السكان في دين الله ، وبدأ اللقاح الالهي يثمر في النفوس والقلوب ، وأصبحت بلاد الشام مباشرة موئلاً للدعوة الاسلامية ، ونزل بها أكثر من مائة صحابي ، واستقر فيها عدد منهم ، فكانوا يعلمون الناس الاسلام ، ويرشدونهم الى الخير ، ويدعونهم الى الفضيلة والأخلاق ، وعين عمر رضي الله عنه معاوية بن أبي سفيان والياً على دمشق ، وعين حمير بن سعد والياً على حمص ، وأرسل معاذ بن جبل وأبا عبيدة الى الشام دعاة وقضاة وولاة ، كما أرسل عبادة بن الصامت قاضياً على فلسطين ، وأصبحت بلاد الشام رباطاً للجهاد ، وانطلاق الدعوة الاسلامية ، وخروج الجيوش منها ، فقصدها عدد من الصحابة رضوان الله عليهم ، ليكونوا على رأس الجهاد والمجاهدين ، كبلال الحبشي وخالد بن الوليد وأبي الدرداء وأبي أيوب الأنصاري وغيرهم .

وأتت الدعوة الاسلامية ثمارها في بلاد الشام ، وتحققت أهدافها ، وحمل أبناء الشام الدعوة مجدداً الى العالم أجمع ، ولم تمشح حقبة من الزمن حتى أصبحت بلاد الشام حاضرة الدولة الاسلامية ، وأصبحت دمشق مركز الخلافة ، ومقر السيادة والحكم ، وتولى بنو أمية حمل الاسلام ، وكان أبناء الشام اليد الأولى في الخلافة الأموية جهاداً وقتالاً ، وعلماء وعَمَلا ، وقادة وجنوداً ، وفكراً وحضارة ، وحملت دمشق - بمد المدينة المنورة -

مشمعل النور والعمل والحضارة ، وتوافد اليها العلماء من كل قطر وجانب ، وظهر فيها الأئمة والمجتهدون والفقهام والمحدثون والأدباء والشعراء والمفكرون والباحثون ، وسوف يقتصر حديثنا عن الاجتهاد الفقهي بالشام في العصر الأموي ، ابتداء من عام أربعين هجرية ، حتى سقوط الدولة الأموية في عام ١٣٢ هـ ، حيث انتقلت الخلافة الى بني العباس في العراق وبغداد •

وتشمل بلاد الشام ما يعرف اليوم بالأقطار الأربعة : سورية ولبنان وفلسطين والأردن ، وكانت الحركة العلمية والفقهية تستقر غالباً في المدن الرئيسية مثل دمشق وحمص والرقّة وبيروت وبيت المقدس وما حولها •

خطة البحث :

وسوف نقسم الموضوع الى أربعة مباحث ، وهي :

المبحث الأول : السمات العامة للحركة الفكرية في العصر الأموي •

المبحث الثاني : ملامح الاجتهاد الفقهي في العصر الأموي •

المبحث الثالث : خصائص الاجتهاد الفقهي في العصر الأموي •

المبحث الرابع : أعلام الفقه والاجتهاد الفقهي في الشام •

خاتمة عن أثر الاجتهاد الفقهي في هذا العصر ، واستقلال الفقه الاسلامي عن القانون الروماني ، والرد على شبهة التشابه والاقتباس من القانون الروماني •

ونسأل الله التوفيق والسداد ، وحسن التوكل عليه ، وإخلاص العمل له •

المبحث الأول

السمات العامة للحركة الفكرية في العصر الأموي

ان انتقال الخلافة الاسلامية من الراشدين الى الأمويين ، ومن العجاز والمدينة والكوفة الى بلاد الشام ودمشق أحدث آثاراً عظيمة وهامة وخطيرة في جميع مجالات الحياة السياسية والتشريعية والعلمية والفكرية والاعتقادية والدولية ، وتميزت الخلافة الأموية بحركة فكرية متطورة ومتجددة ، تركت بصماتها الواضحة على العلماء والفقهام والأئمة ، وتميزت هذه الحركة الفكرية بأمور أساسية داخل بلاد الشام وخارجها ، وفي مختلف الجوانب العلمية ، وصيغت الاجتهاد الفقهي بصفات ظاهرة ، كما كانت العوامل السياسية وغير السياسية ذات أثر كبير في حياة المسلمين التشريعية ، وفي سبب الفقه الاسلامي ، والاجتهاد الفردي في البلاد الاسلامية عامة ، وفي بلاد الشام خاصة ، ونعرض في هذا المبحث للسمات البارزة للحركة الفكرية في هذا العصر ، بمد تحديد الاطار الزماني والمكاني والبشري لهذا العصر •

أولا : الاطار الزمني والمكاني والبشري :

يبدأ العصر الأموي من أول خلافة معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه عام أربعين هجرية وذلك عقب وفاة علي بن أبي طالب كرم الله وجهه ، فأعلن معاوية نفسه خليفة ، وبايعه بعض المسلمين ، بينما بايع فريق آخر الحسن بن علي رضي الله عنه خليفة للمسلمين ، لكن الحسن تنازل عن الخلافة لمعاوية حقناً للدماء ، وانتهاء للنزاع ، وتوحيداً لكلمة المسلمين ، وضم الصف فيما بينهم ، وسمي هذا العام بعام الجماعة ، وقاد الخليفة معاوية جماهير المسلمين بالحكمة والحلم وحسن الإدارة والتدبير ، وسمة الصدر والعقل .

واستمر العصر الأموي حتى عام ١٣٢ هـ ، عند سقوط الخلافة الأموية ، وظهور الخلافة العباسية التي تزعمها بنو العباس ، ونقلوا الخلافة الى المراق وبغداد .

وكانت الخلافة الأموية تشمل جميع الأقطار الاسلامية دون استثناء ، ولم ينفصل عنها أحد بشكل كامل ، ولم يستقل قطر عن مركز الخلافة في دمشق ، الا في فترات محدودة ، مع تجدد النزاع السياسي ، وظهور الفرق السياسية والثورات المسلحة والتمردات المتمردة .

ويتكون العنصر البشري في هذا العصر من صفار الصحابة الذين تأخرت وفاتهم ، وعاشوا في العصر الأموي فترة من الزمن ، طالت أم قصرت ، وشاركوا في جميع مجالات الحياة السياسية والعلمية والتشريعية ، مع قيادة الجهاد والدعوة الاسلامية ، ويضاف اليهم التابعون من كبار و صفار ، وهم عماد هذا العصر .

وكان العنصر العربي هو الأساس والاصل ، وكان العرب لعمدة هذا العصر ، وهم عماده وأركانه من الناحية السياسية والإدارية ، وفي قيادة الجيش والفتوحات الاسلامية ، كما كان العرب على قمة النشاط العلمي والفكري والاجتهادي في أول الأمر ، ثم ظهر الموالي من غير العرب ، وتولوا الريادة الفكرية والعلمية ، وتبوؤوا مكان الصدارة والقيادة الفقهية .

قال عبد الرحمن بن زيد بن أسلم : « لما مات العبدالة : عبد الله بن عباس ، وعبد الله ابن الزبير ، وعبد الله بن عمرو بن العاص ، صار الفقه في جميع البلدان الى الموالي ، فكان فقيه أهل مكة : عطاء بن أبي رباح ، وفقيه أهل اليمن : طاووس ، وفقيه أهل اليمامة : يحيى بن أبي كثير ، وفقيه أهل الكوفة : ابراهيم (النخعي) ، وفقيه أهل البصرة : الحسن ، وفقيه أهل الشام : مكحول ، وفقيه أهل خراسان عطاء الخراساني ، الا المدينة ، فان الله خصها بقرشي ، فكان فقيه أهل المدينة : سعيد بن المسيب غير مدافع . »

ثانياً : الفتوحات الاسلامية :

واصلت الدعوة الاسلامية حركتها بعد وفاة الرسول ﷺ ، وتوجه المسلمون لحمل راية الجهاد بحماسة وإيمان ، وقوة ونشاط ، ولم تتوقف الجيوش الاسلامية عن العمل ، مع كل ما أصاب المسلمين من خلاف أو أزمات أو نكبات داخلية ، بدءاً من حرب المرتدين ،

وتمرد مانعي الزكاة ، وانتهاء بحروب الجمل وصفين ، وثورات الخوارج والشيعة ، وحرب
الحجاز مع عبد الله بن الزبير ، بل واصل المسلمون أثناء الخلافة الأموية الدعوة الى
الاسلام ، واستمروا في امداد الجيوش لعمل راية الجهاد ، وتبليغ الاسلام ، وازالة
الطاغوت ، واخراج الناس من جور الحكام والمستبدين ، وتحققت الانتصارات المتوالية ،
وانتشر الاسلام في كل ناحية ، ووصل الفتح الاسلامي الى الأندلس وجنوب فرنسا غرباً ،
وامتد الى الهند والسند والبنغال شرقاً ، وتوغل في أواسط افريقيا جنوباً ، وبلغ
خراسان شمالاً .

ونتيجة ذلك انضوى تحت جناحي الدولة الأموية شعوب متنوعة ، وحضارات متعددة ،
وأعراف متباينة ، وثقافات مختلفة ، ولغات غريبة ، ودخل الناس في دين الله أفواجا ،
وكان معظمهم مخلصاً لهذا الدين ، وفياً لمقيدته وأحكامه ، صادقاً في إيمانه ، حريصاً على
معرفة شريعة الله تعالى ، والالتزام بها ، فأتجه الى العلم والتعلم ، حتى بلغ الغاية فيه ، ثم
أتجه الى غيره بالدعوة ، وحمل راية الجهاد ونشر الاسلام من جديد .

ثالثاً : تفرق الصحابة في البلدان :

حرص عمر بن الخطاب رضي الله عنه على بقاء الصحابة في المدينة ليمكن من
مشاورتهم والرجوع اليهم فيما يطرا من الوقائع والحوادث والنوازل والمشاكل ، وليسهل
عليه اجتماعهم لآداء الرأي ، وبعد مقتل عمر رضي الله عنه بدأ الصحابة بالخروج من
المدينة ، وتفرقوا في الأمصار الاسلامية ، وحملوا معهم الأحاديث الشريفة وأحكام
الشريعة ، وقاموا بنشر العلم وتبليغ الاسلام لأهل تلك البلاد التي نزلوا فيها أو استوطنوها ،
وقصد بعضهم الالتحاق بالشفور لنيل شرف الجهاد في سبيل الله ، ومشاركة الجيوش
بالمقاتل والمبارك .

وهكذا خرج عدد كبير من الصحابة الى الأقطار والمدن الاسلامية ، واستقر كل نفر
في صقع منها ، وكانت بلاد الشام أحد مراكز الجهاد من جهة ، وورد بشأنها أحاديث كثيرة
تبين فضلها ، وترغب في المقام بها ، فقصدها فريق من الصحابة واستوطن بعضهم في مدنها ،
وتخرج على أيدي الصحابة طبقة التابعين في جميع البلاد .

قال ابن القيم : « والدين والفقه والعلم انتشر في الأمة عن أصحاب ابن مسعود ،
وأصحاب زيد بن ثابت ، وأصحاب عبد الله بن عمر ، وأصحاب عبد الله بن عباس » .

رابعاً : التيارات السياسية :

حصل اختلاف بين الصحابة بعد مقتل عثمان رضي الله عنه ، وأدى هذا الاختلاف
الى الصراع والنزاع والقتال بين المسلمين ، ونشبت عدة معارك بينهم ، كالجمل وصفين
والنهروان ، حتى وصل الأمر الى اغتيال الخليفة الراشد علي بن أبي طالب رضي الله
عنه ، وانتهى النزاع الملني عام الجماعة ، ولكن بدأ الصراع الفكري والسياسي يتحرك
وينمو شيئاً فشيئاً ، وظهر على الأفق من جديد ، واشتد الخلاف بين المسلمين ، وتنازعوا
فيما بينهم على الخلافة ، وظهرت الفرق والمذاهب السياسية ، وصار لكل فرقة

شعارات تنادي بها ، ورجال يحملون لواحها ، ومجالس للدعوة أو المنفعة عنها ، وانقسم المسلمون الى ثلاث طوائف رئيسية ، وبرز لكل طائفة نظرية في الخلافة ، وهذه الطوائف هي :

١ - الشيعة : الذين يرون أن الخلافة محصورة نصاً في علي رضي الله عنه وأهل بيته حصراً ، وانقسم الشيعة بعد ذلك عدة فرق ومذاهب وطوائف ، أهمها في العصر الأموي : الزيدية ، نسبة الى زيد بن علي بن الحسين بن أبي طالب ، والجعفرية ، نسبة الى جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علي بن الحسين ، والكيسانية نسبة لكيسان مولى علي بن أبي طالب الذي قام بالدعوة لمحمد بن علي بن أبي طالب المعروف بمحمد بن الحنفية .

٢ - الخوارج : الذين يتجهون الى الشورى المطلقة في اختيار الخليفة ، وأنه يتم بالانتخاب الحر من المسلمين ، ولم يشترطوا في الخليفة كونه قرشياً ، وكانوا مع علي رضي الله عنه ثم خرجوا عليه بعد التحكيم ، وقتلوه ، ثم تأمروا على اغتياله ، كما خرجوا على الأمويين ، وناصبوهم العداء ، وأشهر وأعليهم السيف في معارك كثيرة وحاسمة ، وكان الخوارج أشداء وأقوياء مع التعصب والتطرف ، وانقسموا عدة فئات كالصفورية والنجيدات والاباضية .

٣ - الجمهور المعتدلون : وهم أكثر المسلمين الذين التزموا النصوص الشرعية في الحكم ، وأن الخلافة ليست وصية لأحد ، وأن الخليفة ينتخب من أكفأ قريش ، وكان الجمهور وسطاً معتدلين ، وقالوا : أن الصحابة سواء ، واختلافهم اجتهاد وتأويل ، وباركوا خلافة الراشدين الأربعة ، وأقروا بانتقال الخلافة الى معاوية رضي الله عنه وأيدوه ، ثم أعرض كثير منهم عن الأمويين لأسباب أخرى كما سنرى .

كما ظهرت في العصر الأموي تيارات سياسة أخرى ، تركت أثراً كبيراً على حياة المسلمين عامة ، وعلى العلماء والفقهاء والمجتهدين خاصة ، من ذلك خلافة عبد الله ابن الزبير في الحجاز التي استمرت عدة سنوات ، وأيدها معظم الأقطار الاسلامية .

خامساً : التيارات الكلامية :

كان العصر الأموي يمجج بالأفكار والآراء والمذاهب والمعتقدات ، ونشأت فيه أكثر الفرق والمذاهب الكلامية التي استمرت عدة قرون ، وظهر بعض هذه الفرق في الشام بالذات ، وتعتمد هذه الفرق على أمور متصلة بالمقيدة والايمان دون الفقه .

يقول الذهبي عن التابعين في العصر الأموي : « وفي هذا الزمان ظهر بالبصرة عمرو ابن عبيد العابد ، وواصل بن هشام الفزالي ، ودعوا الناس الى الاعتزال والقول بالقدر ، وظهر بخراسان الجهم بن صفوان ، ودعوا الناس الى تعطيل الرب عز وجل وخلق القرآن ، وظهر بخراسان في قبائله مقاتل بن سليمان المفسر ، وبالغ في اثبات الصفات حتى جسم » .

ثم قال الذهبي : « وقام على هؤلاء علماء التابعين ، وأئمة السلف وحذروا من بدعهم » .

فظهر في هذا العصر معظم الفرق الكلامية ، وأهمها :

١ - المرجئة : وهم أول الفرق الكلامية ، لأن سبب ظهورهم يرجع للتيارات السياسية السابقة ، فاتخذوا مبدأ الحياد أساساً لحياتهم ، واعتزلوا الفتنة السياسية ، وتجنبوا الخلاف بين علي ومعاوية ، ولما ظهر التطرف والمغالاة من الشيعة والخوارج وتكلموا في الصحابة والمتنازعين ، قرر المرجئة إرجاء معاسبة الزعماء المختلفين إلى يوم القيامة ، وحسابهم إلى الله أن شاء عذبهم ، وأن شاء عفا عنهم ، وسالموا جميع الفئات ، ثم كونوا مذهباً اعتقادياً كلامياً يقوم على المبدأ السابق ، ويرد على مبدأ الخوارج في الإيمان والعمل ، وقرروا أن الإيمان ثابت لا يتبدل ، وأنه لا تضره معصية ، ولا تزيده طاعة ، وأن الله له وعد بالفقران ، وهو ثابت ومحقق لا ريب فيه ، وله وعيد بالمعذاب ، والله قادر على عدم تنفيذ وعيده ، ويرجون الله بالفقران للمذنبين والمعصاة ، وانقسم المرجئة إلى فرق ، منهم من يقول بالقدرية ، ومنهم من يقول بالجبر .

٢ - القدرية : وهم الذين يقولون بالقدر ، وأن الإنسان له حرية مطلقة بأفعاله ، وينفون القدر من الله تعالى ، وسموا بذلك لحمل الحديث عليهم « القدرية مجوس هذه الأمة » .

وأول من قال بالقدرية ستويه الفارسي في مسجد البصرة سنة ٧٠ هـ ، ثم أخذ عنه ذلك معبد الجهني الذي نشر آراءه في المدينة ، ثم انتقل بها إلى دمشق ، وكان غيلان ممن أخذ القدرية عن معبد في المدينة ، ثم نشرها في بلاد الشام ، مستفلاً مذهباً سياسياً في الأرجاء .

٣ - المعتزلة : وهم أخطر الفرق الكلامية ، وأول من قال بها عمرو بن عبيد وواصل ابن عطاء في البصرة حين اعتزلوا حلقة الحسن البصري ، واتخذوا سارية لهم في المسجد ينشرون بها أقوالهم ، وأولها : المنزلة بين المنزلتين للمنافق ومرتكب الكبيرة ، ثم أكملوا الأصول الخمسة لهم ، وهي التوحيد والعدل والوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وأخذوا من القدرية بفكرة خلق القرآن ، ونشروها بين الناس ، وأدت إلى فتن كثيرة في العصر العباسي .

٤ - الجهمية : التي ظهرت بجانب حركة القدرية والمعتزلة ، وأول من قال بها الجعد بن درهم في دمشق حوالي عام ١١٥ هـ ، وقال بفكرة خلق القرآن وأن الإنسان مجبر في الحياة ، وأنه كالريش في مهب الرياح ، ولا إرادة له ولا اختيار ، وذهب الجعد إلى خراسان ، ونشر مذهب بخلق القرآن ونشر مذهب نفي الصفات ، ثم خرج مع الحارث ابن سريج ضد الأمويين فقتله مسلم بن أحوز عام ١٢٦ هـ ، وكان جهم بن صفوان قد تبعه على رأيه ، ونسبت له الفرقة ، وصار له شأن كبير في دمشق ، وأخذ بقوله مروان بن محمد ابن مروان والي الجزيرة لهشام بن عبد الملك ، وسمي بمروان الجعدي ، ثم اعتنق رأيهم يزيد الثالث الذي صار خليفة في دمشق ، وكان له تأثير على شؤون الدولة لنشر مذهبهم ، وحماية أتباعهم .

٥ - ويضاف إلى الفرق السابقة عدة تيارات فكرية وكلامية مختلفة كانت تتحرك في العصر الأموي ، وتحاول نشر أفكارها وأقوالها وآرائها كالمعتلة والمجسة وغيرها .

ولكن جميع هذه الفرق والطوائف كانت اقلية ضئيلة لا تمثل الا نسبة محدودة في المجتمع ، بينما كانت جماهير المسلمين ، وغالبية العلماء يبرؤون من هذه الآراء والافكار ، وكان الاعتقاد بواحد منها محلا للظن والجرح ، وقام معظم العلماء بالرد على هذه الفرق ، وتفنيد حججها ، وكشف آرائها ، والدعوة الى الالتزام بالقرآن والسنة ، ولذلك سمي الجمهور بأهل السنة والجماعة .

ولكن الفرق الكلامية السابقة شغلت الناس والمجتمع والدولة رداً من الزمن ، وكانت ذات تأثير متفاوت ، كما وصلت بعض الفرق الكلامية الى الخلفاء والأمراء والقادة والحكام ، فاستغلوا نفوذهم في نشرها والدعوة اليها ، فوقف العلماء في وجههم ، وبينوا للناس العقيدة الصحيحة ، وردوا على الشبه التي تسربت مع هذه الفرق .

كما أن بعض الفرق الكلامية والمذاهب السياسية اتخذت لنفسها منهجاً في الاجتهاد والفقه والتشريع ، وصار لها مذاهب فقهية مستقلة ، ترجع في أصولها الى المصراع الأموي ، كالذهب الزيدي في الفقه ، والمذهب الجعفري ، والمذهب الإباضي ، وغيرهم .

سادساً : رواية الحديث :

تحرك علم الحديث في هذا العصر تحركاً واسماً ، وأخذ مداه في الرواية ، وظهرت الرحلة في طلب الحديث ، كما برزت للوجود فكرة تدوينه وجمعه ، وشرع بعض العلماء بذلك ، بينما كانت رواية الحديث قليلة ومحدودة في المصراع الراشدي ، واتجهت أنظار الخلفاء الراشدين الى حفظ القرآن الكريم وجمعه ونسخه ونقله الى المسلمين والأقطار الاسلامية ، وخشي كبار الصحابة ، ومنهم أبو بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم ، من التوسع في رواية الحديث فيقل الاهتمام بالقرآن ، وقد يختلط كلام الله تعالى في القرآن بكلام الرسول ﷺ في الحديث ، كما حصل عند الأمم السابقة ، فحرص الخلفاء الراشدون على تلاوة القرآن وتحفيظه وتفسيره والرجوع اليه ، وتشددوا في الرواية ، لتثبت من الحديث ، وخشية الكذب أو الوضع فيه .

ولما اتسعت رقعة البلاد الاسلامية ، وتفرقت الصحابة في الأمصار ، ونزلت بالناس الحوادث والنوازل ، وأرادوا معرفة الحكم الشرعي فيها ، وجعوا الى الصحابة والتابعين لافتائهم ، فبدأ هؤلاء بالتحديث والرواية من سنة رسول الله ﷺ ، لأنها أوسع من القرآن الكريم ، وأكثر تعرضاً للأحكام الجزئية ، والوقائع اليومية .

وكان الصحابة في الأصل متفاوتون في حفظهم لأحاديث رسول الله ﷺ ، وكان منهم المكثرون كأبي هريرة وابن عمر وابن عباس وابن عمرو وجابر وعائشة ، واستقر أكثرهم في الحجاز والمدينة ، ومنهم المقلون ، كابن مسعود وعمر وعلي ومعاذ وانتقل أكثرهم الى العراق ، فكان نصيب البلاد متفاوتاً في الحديث لتفاوت الصحابة في ذلك ، وكانت بعض الأمصار تعرف من الأحاديث ما لا تعرفه الأقطار الأخرى ، فاندفع العلماء الى الرحلة في طلب الحديث من البلاد الأخرى ، وأدى ذلك الى توثيق الروابط العلمية بين البلدان ، وتقليل وجوه الاختلاف ، وانتقال العلم ، والاستفادة مما عند الآخرين .

وشاعت رواية الحديث ، وانصرف فريق كبير من العلماء الى مجرد رواية الحديث ، وحفظه ونقله ، والتثبت من صحته وسنده ، وسمي هؤلاء بالعلماء أو المحدثين أو رجال الحديث ، كما بدأ يظهر علم الرجال للبحث عن عدالة الرواة ، وبيان أسباب الجرح ، لتمييز الرجال الذين تقبل روايتهم ، مع كشف الضعفاء والمجروحين والوضاعين لرد أحاديثهم .

وأدى الانقسام السياسي بين المسلمين وتفرقهم الى الخوارج والشيعة والجمهور الى مزيد من التشدد في رواية الحديث ، فلا يقبل الخوارج مثلاً الأحاديث التي يرويها الشيعة والجمهور ، واشترطت الشيعة أن تكون الرواية عن الأئمة وأهل البيت ، ورفضت كل حرفة الأحاديث التي ترويها الفرقة المخالفة ، وخاصة إذا كان الحديث يتعلق بنظام الحكم والخلافة وفضائل الصعابة .

واستغل أعداء الاسلام هذه المناسبات ، فظهر في هذا العصر الوضاعون الذين يضمنون الحديث كذباً وزوراً وافترام على رسول الله ﷺ لأسباب مختلفة ، وغايات دينية أهمها الحقد على الاسلام والمسلمين ومحاولة تحريف الدين ، ودس الأباطيل في الأحكام الشرعية لتحريم الحلال ، وتحليل الحرام ، وفساد أمر المسلمين لنشر الزيع والالعاد بينهم ، كما قصدت بعض الفئات المغالية تأييد مبادئها وأفكارها ومذاهبها وآرائها بالأحاديث الموضوعية والروايات المكذوبة ، كما قصد آخرون التساهل في باب الفضائل والترغيب والترهيب ، أو التقرب الى الخلفاء والحكام لنيل عطاياهم ، الى غير ذلك من أسباب العداوة الدينية أو التعصب المذهبي ، أو المفسلات والتطرف .

وتصدى الجهادة من الحفاظ والمحدثين لهؤلاء هؤلاء ، لكشف أعمالهم ، وفضح نواياهم ، وتمييز الأحاديث الصحيحة من الأحاديث الموضوعية ، واشتغل العلماء في دراسة الأحاديث ، وتوثيق النصوص دراية ورواية ، متنقداً وسنداً ، وفكر العلماء في تدوين السنة الشريفة ، فطلب الخليفة عمر بن عبد العزيز الى أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم عامله على المدينة أن يكتب له الأحاديث المروية في المدينة ، كما أمر ابن شهاب الزهري وغيره بجمع السنن وتدوين الأحاديث .

سابعاً : علم القراءات :

ونشأ في العصر الأموي علم القراءات الذي يعرف به كيفية النطق الصحيح بالقرآن ، ويعرف به ترجيح بعض الوجوه المحتملة على بعض ، وما يتبع ذلك من توقف استنباط الأحكام الشرعية منه ، وانتشرت تلاوة القرآن وحفظه وترتيبه ، ووضعت قواعد النطق به ، وضبط حروفه وألفاظه ، واهتم الناس بأخذ القرآن مشافهة من الأئمة والقراء ، مع بذل العناية الكاملة بحفظه وتجويده .

وظهر في العصر الأموي القراء السبعة ، وهم :

١ - عبد الله بن عامر بن يزيد ، أبو محمد ، اليحصبي الدمشقي ، التابعي ، الحافظ

الجليل ، المقرئ الثقة الأمين ، القاضي بدمشق ، ولد سنة ٢١ هـ وتوفي سنة ١١٨ هـ ،
وهو امام اهل الشام بالقراءة ، وانتهت اليه مشيخة الاقراء ، واخذ القراءة عن
ابي الدرداء وعثمان وواثلة وغيرهم .

٢ - عبد الله بن كثير ، أبو معبد المكي الداري ، امام اهل مكة في القراءة ، ولد بمكة سنة
٤٥ هـ ، ولقي بها عبد الله بن الزبير وأبا أيوب الأنصاري وأنس بن مالك ومجاهد بن
جبر وغيرهم ، وتوفي سنة ١٢٠ هـ ، وكان فصيحاً بليغاً عالماً بالعربية ، وكان الامام
المجتمع عليه في القراءة بمكة .

٣ - عاصم بن بهدلة أبي النجود ، أبو بكر الكوفي ، الأسدي مولاهم ، انتهت اليه رئاسة
الاقراء بالكوفة ، قال ابن الجزري : « جمع بين الفصاحة والاتقان والتحرير
والتجويد وكان أحسن الناس صوتاً بالقرآن » ، توفي سنة ١٢٧ هـ .

٤ - زبان بن العلاء بن عمار ، أبو عمرو التميمي المازني البصري ، قرأ بمكة والمدينة
والكوفة والبصرة على جماعة كثيرة ، وسمع أنس بن مالك والحسن البصري وسعيد
ابن جبير وعاصم وعبد الله بن كثير وعطاء ، قال ابن الجزري : « وكان أعلم الناس
بالقرآن والعربية مع الصدق والثقة والزهد » ، ولد بمكة ونشأ بالبصرة ، ومات
بالكوفة سنة ١٥٤ هـ .

٥ - حمزة بن حبيب ، أبو عمار الكوفي ، التيمي مولاهم ، الزيات ، ولد سنة ثمانين
وأدرك الصحابة بالسن ، واخذ القراءة عرضاً عن سليمان الأعمش وأبي اسحاق
السبيعي وجعفر الصادق وغيرهم ، وكان اماماً حجة ثقة ثبتاً فيما يكتب الله بصيراً
بالفرائض عارفاً بالعربية ، حافظاً للحديث ، عابداً خاشعاً زاهداً ورعاً ، توفي
سنة ١٥٦ هـ .

٦ - نافع بن عبد الرحمن ، أبو رويم ، الليثي مولاهم ، امام دار الهجرة في القراءة
التي أخذها عن سبعة من التابعين ، وأقرأ الناس بالمدينة دهرأ طويلاً ، وروى عنه
مائتان وخمسون من الأئمة ، وأخذ عنه الامام مالك ، وصلى في مسجد النبي ﷺ ستين
سنة ، وتوفي سنة ١٦٩ هـ .

٧ - علي بن حمزة ، أبو الحسن الأسدي مولاهم ، النحوي المعروف بالكسائي ، انتهت
اليه رئاسة الاقراء بالكوفة بعد حمزة الزيات ، قال الأنباري : « اجتمعت بالكسائي
أمور : كان أعلم الناس بالنحو ، وأوحدهم بالفريب ، وكان أوحد الناس في القرآن » ،
ومات سنة ١٨٩ هـ .

واشتهر هؤلاء القراء السبعة بينما كانت القراءة تشيع بين الآلاف والملايين ، وتؤخذ
القراءة عرضاً وشفاها من جيل الى جيل الى الصحابة والرسول ﷺ ، فحفظوا القرآن في
الصدور وفي السطور ، وجسموه في القلوب وفي الكتب .

ثامنا : الخيرية في العصر الأموي :

ان العصر الأموي ضم في جنباته الصحابة والتابعين وتابعي التابعين ، ويعتبر في الجملة من العصور المشهود لها بالخيرية في الحديث الشريف الذي رواه البخاري ومسلم وأصحاب السنن وأحمد عن عمران بن حصين وأبي هريرة وابن مسعود أن رسول الله ﷺ قال : « خير الناس قرني ، ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم ، فلا أدري في الثالثة أو في الرابعة ، قال : ثم يتخلف من بعدهم خلف تسبق شهادة أحدهم يمينه ، ويمينه شهادته » .

وتتجلى هذه الخيرية بعدة نواح ، أهمها انتشار الاسلام في أنحاء الأرض ، والتقيد بتعاليمه ، والالتزام بشريعته ، والاحتكام اليه ، والقيام بشعائره ، والسير على منهاج رب العالمين في اصلاح الدين والدنيا ، وكان الدين لا يزال غصاً طرياً في النفوس ، مع السعي لمرضاة الله تعالى ، ولو سخط الناس جميعاً .

وأخيراً فقد زخر العصر الأموي بمختلف العلوم والفنون ، فمن ذلك التقدم العمراني والنهضة الثقافية ، وانتشار العلم ، وازدهار الحضارة والمدنية ، والتوسع على الناس ، ورفق العلوم من كيمياء وفلك وطب وصناعة السلاح .

وكان للفقه دور بارز ، ومكانة مرموقة ، وأهمية عظيمة ، ولذلك أفردناه في المبحث القادم .

المبحث الثاني

ملاحح الاجتهاد الفقهي في العصر الأموي

كانت الحركة الفقهية في العصر الأموي ذات نشاط كبير ، وازدهار عريض ، وكان الفقهاء في حركة دائمة ، وأثمرت جهودهم ثماراً يانعة ، ويظهر ذلك في النقاط التالية :

الأولى : الحاجة الى الاجتهاد في هذا العصر :

لقد نشط العلماء والأئمة بالاجتهاد الفقهي في هذا العصر ، وذلك أن صفار الصحابة أولاً ، والتابعين ثانياً ، وتابعي التابعين ثالثاً : تلقوا النصوص والأحكام التي جاءت صريحة في القرآن والسنة والاجماع واجتهاد كبار الصحابة عن المسائل التي وقعت في زمانهم ، وفي العصر الأموي حصلت عدة عوامل جديدة تدعو للاجتهاد ، أهمها :

١ - انتشار الاسلام في أرجاء المعمورة ، وتوسع الفتوحات الاسلامية ، ودخول الناس في دين الله أفواجا ، وكثرة عدد المسلمين في مختلف الأمصار والأقطار والقارات ، كما ذكرنا سابقاً .

٢ - واجه المسلمون في البلاد الجديدة أحوال جديدة ، وحوادث متعددة ، وقضايا متطورة ، وأعرافاً متنوعة ، ومشاكل معقدة ، وأنظمة كثيرة ، وفرضت كل هذه الأمور على العلماء والمجتهدين أن يبينوا حكم الله تعالى في كل ذلك بما يتفق مع النصوص الشرعية ، ومقاصد الشريعة ، وطبيعة الدين السماوي الجديد .

٣ - كان صفار الصحابة والتابعون وتابعوهم أقل معرفة بأفضية رسول الله ﷺ ، لأن السنة النبوية لم يتم تدوينها في هذا العصر، وكانت الأحاديث في كل قطر معصورة، وكانت اجتهادات السلف مقصورة على اجتهاد الصحابة الذين وفدوا الى الاقطار ، ونشروا علمهم فيها .

٤ - انتشر علماء التابعين في مختلف الأمصار بعد الفتوحات الاسلامية ، كما حصل للصحابة ، ولم يتسن للتابعين الرجوع دائماً وباستمرار الى الصحابة الأحياء ليسألوهم عما سمعوه من رسول الله ﷺ ، أو عن آرائهم في القضايا والنوازل الجديدة .

هذه الأسباب ، وكثير غيرها ، دفعت صفار الصحابة والتابعين في العصر الأموي عامة ، وفي الشام مركز الخلافة الاسلامية خاصة ، الى الاجتهاد ، وحملتهم على اعمال الراي لاستنباط التشريعات الاسلامية الجديدة ، وللجوء الى الاجتهاد لاستخلاص الأحكام الشرعية على ضوء كتاب الله تعالى وسنة رسوله ، واجماع الصحابة ، وبما يتفق مع مقاصد الشريعة ، لكي يلائم المجتهدون بين الدين وبين الأحداث الجديدة ، ولكي يسدوا باب القطعية بين الدين والحياة .

وكان الاجتهاد في هذا العصر يعمل على محورين أساسيين ، الأول : الاجتهاد في فهم النصوص الشرعية وتطبيقها على الوقائع والمسائل ، والثاني : الاجتهاد باستنباط الحكم الشرعي واعمال الراي لمعرفة الحكم للمسائل التي لم يرد فيها نص أو اجماع أو قول صحابي ، واعتمدوا في ذلك على المصادر التبعية كما سنشير فيما بعد .

وأصبح الاجتهاد الفقهي في هذا العصر أكثر صموية من ذي قبل لهذه الأسباب السابقة ، كما أن تفرق الصحابة في الأمصار، وانتقال الأحاديث معهم ، وانتشار الرواية في الحديث في مختلف البلدان ، وظهور الوضعين ، فرض على الفقهاء أن يقوموا بدراسة الحديث دراية ورواية ، متناً وسنداً ، للتأكد من صحته وسلامته ، قبل الشروع في الاعتماد عليه في الاجتهاد والاستنباط والاحتجاج ، وصارت مهمة الفقيه مسيرة وشاقة .

الثانية : انزال العلماء والفقهاء عن الحكم :

كان للخلاف بين علي ومعاوية رضي الله عنهما أثر كبير على العلماء والفقهاء ، وأدى مبدئياً الى انقسامهم الى مؤيد ومعارض لكل منهما ، واعتزل فريق الخلاف والخوض في الفتنة ، وانتهى الأمر الى ظهور الخلافة الأموية ، وتوحيد السلطة العليا من جديد ، ولكن سيرة الأمويين لم تكن على منهج الخلفاء الراشدين في عدة جوانب ، منها انصراف الخلفاء الأمويين الى السياسة ، وابتمادهم عن سيرة السلف الصالح ، وحرصهم على ولاية العهد ، وحصار الخلافة فيهم ، وانتقالها بالوراثة مما يخالف النصوص الشرعية وما كان عليه الأمر في العهد الراشدي ، فحصلت جفوة كبيرة بين العلماء والحكام ، وأعرض كثير من العلماء والفقهاء عن الأمويين وشؤون الحكم والخلافة، وقام فريق كبير من العلماء بالتصدي للحكام والخلفاء ، ونقدوا تصرفاتهم ، ورفضوا أحياناً المبايعة ، ونتج عن هذه الحالة أربعة أمور أساسية :

١ - ذهب الحكماء الى ملاحقة العلماء ومتابعة أقوالهم وفتاويهم واجتهاداتهم ، ووصل الأمر الى إلحاق الأذى والسوء والإهانة والاضطهاد بالعلماء ، كسعيب بن المسيب وغيره ، وساء الأمر أكثر فادى الى قتل بعض كبار العلماء كسعيد بن جبير وغيره ، وانقطع حبل المودة والثقة بين الطرفين .

٢ - اتجه العلماء الى العلم والفقه والاجتهاد ، واعتزلوا الحياة العامة حتى لا يشاركوا الحكماء في آرائهم السياسية ، وينفضوا أيديهم من المخالفات الشرعية والانحرافات القائمة ، ثم التزموا الطريق العلمي في الفقه والاجتهاد ، أو الحديث والرواية ، أو القراءة وتعليم القرآن .

٣ - تجنب الفقهاء والعلماء إبداء الرأي في الأحكام السلطانية التي تتصل بالخلافة والدولة ، وضعف الاجتهاد في هذا الجانب بينما توسع في بقية الجوانب وفروع الفقه والأحكام الشرعية .

٤ - حاول كثير من العلماء الابتعاد عن مركز السلطة والحكم في هذا العصر ، وهي بلاد الشام ، واتجه معظمهم للإقامة في المدينة المنورة في الحجاز ، وإلى الكوفة في العراق .

الثالثة : استقلال الفقه :

كانت الظروف السابقة في انزال العلماء والفقهاء عن الحكم ، وتوفير الحاجة الى الاجتهاد في هذا العصر ، وشيوع رواية الحديث والبدع في تدوينه ، وغير ذلك من الأسباب ، باعثاً على تميز الفقه عن غيره من العلوم ، وصار علم الفقه مستقلاً ، وأصبح المراد منه ملكة فهم الأحكام الشرعية من نصوص القرآن والسنة ، وسمي القائمون على ذلك بالفقهاء ، بينما أصبح المراد من العلم مجرد معرفة النصوص وحفظها ، فظهر القراء لتلاوة القرآن الكريم وحفظه وقراءاته ، وظهر المحدثون لمجرد رواية الحديث وحفظه ومعرفة سنده ، وتمييزه عن الأحاديث الموضوعية والمكذوبة ، كما تميز الفقهاء بالاجتهاد واستنباط الأحكام وفهم النصوص وتحديد المراد منها ، وتعيين المعنى المقصود ، والبحث عن الملل والتعارض والترجيح والنسخ ، وحصر مصادر التشريع المقبولة شرعاً .

وهكذا نرى أن العصر الأموي يمثل الطور التأسيسي للفقه الاسلامي بعد عهد النبوة والخلافة الراشدة ، فاشتغل الفقهاء بوضع الحجر الأساسي للفقه ، وبيان الاطار العام له ، وبيان المنهج العلمي للاجتهاد الذي اعتمد عليه الفقهاء في القرن الهجري الثاني ، واعتمد عليه الأئمة المجتهدون ، وأشادوا عليه المذاهب الفقهية ، وتم فيما بعد طور النضج والكمال للفقه .

الرابعة : عدم تدوين الفقه :

لم يشرع الناس في هذا العصر بتدوين الفقه ، ولم يجمع العلماء آراءهم واجتهاداتهم في مصنفات خاصة ، وإنما بقيت مبثوثة في الصدور والكتب العامة ، وتنقل آراء الفقهاء واجتهاداتهم شفهيًا الى التلاميذ وطلاب العلم .

يقول أبو طالب المكي : « وهذه المصنفات من الكتب حادثة بعد سنة عشرين ومائة من التاريخ ، وبعد وفاة كل الصحابة وعلية التابعين ، يقال : ان أول كتاب صنف في الاسلام كتاب ابن جريج في الآثار ، وحروف من التفاسير عن مجاهد وعطاء وأصحاب ابن عباس بمكة ، ثم كتاب معمر بن راشد الصنعمانى باليمن ، جمع فيه سنناً منشورة مبوبة ، ثم كتب الموطن بالمدينة لمالك بن أنس في الفقه ، ثم جمع ابن عينية كتاب الجوامع في السنة والأبواب وكتاب التفسير في أحرف من علم القرآن ، وجامع سفيان الثوري الكبير في الفقه والأحاديث » .

ويبين الذهبي رحمه الله أن التدوين للفقه وغيره انما بدأ في العصر العباسي فيقول : « وشرع الكبار في تدوين السنة وتاليف الفروع ، وتصنيف العربية ، ثم كثر ذلك في أيام الرشيد ، وكثرت التصانيف ، والفواقي اللغات ، وأخذ حفظ العلماء ينقص ، ودونت الكتب ، واتكلوا عليها ، وانما كان قبل ذلك علم الصحابة والتابعين في الصدور ، فهي كانت خزائن العلم لهم رضي الله عنهم » .

ولم يخلف لنا هذا العصر تراثاً فقهياً مدوناً الا كتاباً واحداً ، وهو « المجموع » المنسوب للإمام زيد بن علي ، المتوفى سنة ١٢٢ هـ ، وينسب الفقه الزيدي له ، وللعلماء كلام طويلة في صحة نسبة هذا الكتاب لزيد ، لأن راويه الوحيد هو الواسطي ، وهم متهم بالكذب ، واسمه : عمرو بن خالد ، أبو خالد الواسطي .

الخامسة : المناهج الاجتهادية :

ظهر في هذا العصر المناهج الاجتهادية للأئمة والفقهاء ، وبين الفقهاء الطريقة الاجتهادية التي يسرون عليها ، وتميزت بعض الطرق عن الأخرى ، وذلك أن كبار الصحابة وفقهاءهم كعمر وابن مسعود وعلي وزيد وابن عباس قاموا بالاجتهاد في عصرهم ، وظهرت لكل منهم شخصية مستقلة في الحياة ، ومنهج واضح في الاجتهاد بما يقرب أن يكون مدرسة متميزة في ذلك ، وكان مسلك عمر رضي الله عنه يشجع الى روح التشريع ومقاصد الشريعة وتحقيق مصالح المسلمين ، بينما اتجه زيد مثلاً الى الوقوف عند النصوص ، وعدم تجاوزها الى ما وراءها ، وتلقى صفار الصحابة والتابعون هذه المناهج عن كبار الصحابة ، وتأثروا بهم ، ونقلوها معهم الى الأقطار التي حلوا بها ، كما سنرى في المدارس الفقهية والمذاهب الاجتهادية .

ولكن ظهور هؤلاء الفقهاء مع مناهجهم الاجتهادية لم يصل الى وجود المذاهب الفقهية المستقلة عن غيرها ، ولم تتكون المذاهب الفقهية بشكلها المعروف اليوم ، ولم يظهر الالتزام بقول معين ، ولا الفتيا بمذهب واحد ، وكان الناس يسألون عن الحكم الشرعي للأخذ به والالتزام فيه والتقييد بحدوده دون الالتزام بشخص معين أو صحابي خاص ، وكان السائل أو المستفتي يسأل من يسهل عليه سؤاله ، أو بحسب ظروفه ، وقد ينتقل من عالم الى آخر ، ويسأل مرة هذا ، ومرة ذاك .

يقول أبو طالب المكي : « ان الكتب والمجموعات محدثة ، والقول بمقالات الناس ، والفتيا بمذهب الواحد من الناس ، واتخاذ قوله ، والحكاية له من كل شيء ، والتفقه على مذهبه لم يكن الناس على ذلك في القرنين الأول والثاني »

ومع ذلك فقد ظهر في هذا العصر أئمة وأعلام اشتهروا بين الناس في الفتوى والاجتهاد والعلم ، ورجع الناس اليهم بكثرة ، ونقلت آراؤهم واجتهاداتهم ، وشاعت بين الناس ، وصارت أشبه بالمذاهب ، وأصبح هؤلاء الأئمة منارة في العلم ، وملجأ للفتوى ، ومثلاً للاقتداء ، كالحسن البصري وسفيان الثوري والنخعي (٤٠ - ٩٦ هـ) والأوزاعي وغيرهم ، ثم انقرضت هذه المذاهب ، واندرست بعد فترة ، ودخلت آراؤها في المذاهب الفقهية المعروفة حتى اليوم .

السادسة : المدارس الفقهية :

نتج عن ظهور المناهج الاجتهادية المختلفة بين الصحابة ، مع تفرقهم في البلدان ، وتأثر التابعين بمناهج الصحابة في البحث واستنباط الأحكام ، وما ورثه الناس بعدهم من العلم والآراء والفتاوى والاجتهاد ، نتج عن ذلك ظهور نزعتين في الفقه الاسلامي بين جماهير العلماء المعتدلين وأهل السنة والجماعة ، وانقسموا الى فريقين ، وعمل كل فريق على ذكر الأدلة والحجج والعلل والأصول العامة التي يعتمد عليها في الاجتهاد ، كما حرص كل فريق على بيان المصادر التشريعية الصحيحة التي يأخذونها الأحكام ويرجع اليها في الاستنباط ، وأدى هذا الانقسام الى وجود مدرستين :

الأولى : مدرسة الحديث ، ومقرها الحجاز وخاصة في المدينة ثم في مكة ، وكان الحجاز مأوى الفقهاء ، ومجمع العلماء ، ومهد الشريعة ، ومهبط الوحي ، ومنبع السنة ، ودار الحديث ، وحاضرة النبوة والخلافة الراشدة ، كما قصدوا العلماء ولجؤوا اليها في العصر الأموي ، فأضحت جامعة علمية ، ومدرسة للفقه والاجتهاد ، وترجع في أصولها الى زيد بن ثابت وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وعائشة أم المؤمنين ، وتعتمد هذه المدرسة على النصوص من القرآن والسنة وآثار الصحابة وأقوالهم ، وشاع عندهم رواية الحديث ، ووقف هؤلاء عند النصوص والآثار ، فلا يحيدون عنها ، ولا يلجؤون الى الرأي الا عند الضرورة القصوى ، وساعدهم على ذلك توفر أقوال الصحابة ، وكثرة الأحاديث ، وقلة الحوادث الجديدة ، وندرة الوضع في الحجاز ، مع ميلهم للتورع والاحتياط في الفتوى والاجتهاد ، والوقوف عند القرآن والسنة والاجماع وآثار الصحابة ، وبرز منهم أئمة أعلام ، وفقهاء لامعون ، حتى شاع اسم الفقهاء السبعة ، أو فقهاء المدينة السبعة ، وهم :

١ - سعيد بن المسيب القرشي المخزومي المدني ، سيد التابعين ، ولد لسنتين من خلافة عمر ، وتوفي سنة ٩٤ هـ .

٢ - عروة بن الزبير بن العوام ، ولد في خلافة عثمان ، ومات سنة ٩٤ هـ .

٣ - القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق ، المتوفى سنة ١٠٦ هـ .

٤ - أبو بكر بن عبد الرحمن بن العارث بن هشام ، ولد في خلافة عمر ، ومات سنة ٩٤ هـ .

٥ - عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود ، المتوفى سنة ٩٨ هـ .

٦ - سليمان بن يسار ، المتوفى سنة ١٠٧ هـ .

٧ - خارجة بن زيد بن ثابت ، مات سنة ١٠٠ هـ .

ويضاف إليهم عدد كبير من كبار فقهاء المدينة ومكة والعجاز ، منهم قبيصة بن ذؤيب وعبد الملك بن مروان اللذان انتقل إلى الشام ، ومنهم أبو سلمة بن عبد الرحمن ابن عوف (٩٤ هـ) وأبان بن عثمان بن عفان ، وسالم بن عبد الله (١٠٠ هـ) ، ونافع مولى ابن عمر (١١٧ هـ) .

الثانية : مدرسة الرأي ، ومقرها العراق في الكوفة والبصرة ، وكانت الكوفة مقر الخلافة في زمن علي رضي الله عنه ، واتجه إليها عدد كبير من الصحابة أثناء خلافته ، ونشطت فيها الحركة العلمية عامة ، والاجتهاد الفقهي خاصة ، وكان ابن مسعود رضي الله عنه قد سبق إليها منذ خلافة عمر بن الخطاب ، ونشر فيها علمه وفقهه ، وكان يعتمد في اجتهاده على منهج عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، كما ظهر تأثير علي رضي الله عنه في الفقه والاجتهاد في الكوفة وما حولها ، فصار لها طابع اجتهادي خاص ، يعتمد على الرأي والاجتهاد والاستنباط وأعمال العقل والفكر ، وينشط في البحث والنظر ، ويمهر في القياس ، وكان الباعث لهذا المنهج قلة الأحاديث التي وصلت العراق ، والتشدد في الرواية للثبوت من حديث رسول الله ﷺ ، وشيوع الوضع وانتشاره ، والحاجة الماسة إلى معرفة الأحكام الشرعية للحوادث والنسازل والوقائع الجديدة ، ومواجهة الأحوال الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الموجودة في العراق ، وظهر في العراق أئمة وعلماء وفقهاء ، وأشهرهم ستة من أصحاب عبد الله بن مسعود ، وهم :

١ - علقمة بن قيس النخعي ، المتوفى سنة ٦٢ هـ ، وكان أشبه الناس هدياً وسمتاً بعبد الله بن مسعود .

٢ - الأسود بن يزيد النخعي ، المتوفى سنة ٧٥ هـ وكان يأخذ عن عمر رضي الله عنه .

٣ - مسروق بن الأجدع الهمداني ، المتوفى سنة ٦٣ هـ ، وكان أعلم بالفتوى من شريح .

٤ - عبيدة بن عمرو السلماني الذي أسلم قبل وفاة النبي ﷺ بسنتين ولم يره ، ومات سنة ٧٢ هـ .

٥ - شريح بن العارث القاضي ، مات سنة ٨٢ هـ ، الذي استقضاء عمر ، وبقي في القضاء ٧٥ سنة .

٦ - العارث بن عبد الله الهمداني ، أبو زهير الكوفي ، الأعور ، أخذ عن علي ، وأحبه كثيراً (٦٥ هـ) .

ويضاف الى هؤلاء الستة عدد كبير من كبار التابعين والفقهاء الأعلام مثل ابراهيم النخعي امام الكوفة وفتيها ، الذي جمع الفقه ، وحمل رايته ، وقام على منهجه وآرائه مذهب الامام أبي حنيفة فيما بعد ، ومات سنة ٩٥ هـ ، ومثل عامر بن شراحيل الشامي (١١٠ هـ) وقيس بن أبي حازم الكوفي (٨٤ هـ) وسعيد بن جبير الكوفي الذي قتله الحجاج سنة ٩٥ هـ ، ومحمد بن سيرين ١١٠ هـ ، وغيرهم .

وحصل نقاش علمي شديد بين مدرسة الحديث ومدرسة الرأي ، وعقدت بينهم المناظرات ، واشتد الجدل على قدم وساق ، وطلع كل منهم أحياناً بالآخر ، وعاب طريقته . وتشكك فيما وصل اليه ، وتم اللقاء والوفاق بين المدرستين على يدي الامام الشافعي في العصر العباسي .

ولم يقتصر هذا العصر على وجود الفقهاء في الحجاز والعراق ، بل ظهر عدد منهم في الشام مما سنفرده بالذكر ، كما ظهر أعلام وفقهاء في مصر مثل يزيد بن أبي حبيب والليث ابن سعد ، وفي اليمن مثل طاووس ، وأرسل عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه بعثة الفقهاء العشرة الى شمال افريقيا لنشر العلم ، وبث الدعوة الاسلامية ، وبيان الحلال والحرام ، وأقاموا صرح العلم والفقه في القيروان ، كما أقاموا فيها العدل باستلام القضاء والحكم بما أنزل الله بين الناس .

المبحث الثالث

خصائص الاجتهاد الفقهي في العصر الأموي

راينا ان الفقه في هذا العصر استقل عن غيره ، وأنه يمثل الدور التأسيسي للفقه الاسلامي ، وأنه كان تمهيداً أو توطئة لنشوء المذاهب الفقهية التي ظهرت وبرزت في العصر العباسي ، وبقي أكثرها معروفاً حتى اليوم .

وقد تميز الفقه والاجتهاد الفقهي في هذا العصر بعدة خصائص ، أهمها :

الاولى : الفقه الافتراضي :

كان الفقه في العهد النبوي وعصر الخلفاء الراشدين فقهاً واقعياً ، أي يبين الحكم الشرعي للأمور التي تقع ، والخلاف الذي يحدث بين الناس ، والمسائل التي تثور بينهم ، وكان السؤال عما لم يقع مكروهاً في زمن الوحي خشية أن يعرم الشيء على المسلمين بسبب السؤال ، فقال تعالى : « لا تسألوا عن أشياء ان تبدل لكم تسؤكم » ، وان تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبدل لكم ، المائدة / ١٠١ ، وسار الصحابة على هذا المنهاج في الفتوى وبيان الأحكام للمسائل الواقعة ، وكانوا يتجنبون البحث والجواب عن المسائل الافتراضية ، والأمور المتوقعة ، وكانوا يستفسرون من السائل والمستفتي عن المسألة هل وقعت ؟ فان قال : لا : اعتذروا عن الجواب ، وقالوا : دعوها حتى تكون .

وبقي الأمر على هذا المنوال في العصر الأموي عند أهل الحديث ، وفي مدرسة الحديث ومن تبع نهجهم ، فكان فقهم واقعياً .

أما في العراق ومدرسة الرأي فقد توسع الفقهاء بالاجتهاد والبحث واعمال الرأي ، وكانوا يفترضون وقوع الحوادث - قبل وقوعها - ويجهدون في بيان الاحكام الفقهية لها ، فبدأ الفقه الفرضي أو الافتراضي يظهر الى الوجود ، ويقولون أرايت لو كان كذا ، لكان الحكم كذا ، وخرج الفقه عن الواقعية ، واتجه نحو الفرضيات ، ثم زاد ونما وتوسع فيما بعد عند ظهور الأئمة وتكوين المذاهب .

وساعد على ظهور الفقه الفرضي ونمائه انزال العلماء عن الحكماء ، واستقلال علم الفقه ، وتفرغ الفقهاء الى الاجتهاد والاستنباط ، وظهور النزعات الفقهية بين الحجاز والعراق ، ونشوء التيارات الفكرية والسياسية والكلامية المختلفة .

الثانية : مصادر التشريع الأصلية :

بقيت مصادر التشريع الأصلية في العصر الأموي كما كانت في العصر الراشدي وعند كبار الصحابة ، فكانوا يرجعون الى القرآن فالسنة فالاجماع فالقياس ، مع اختلاف بسيط في ذلك .

أما القرآن الكريم فكان مكتوباً ومحفوظاً ومدوناً ، ونسخ منه زمن عثمان سبع نسخ ، وأرسلت الى المدن الإسلامية الكبرى وعواصم الأقطار ، وكان العلماء والفقهاء وعامة الناس يحفظونه في صدورهم ، فان حصل اختلاف في شيء منه رجعوا الى المصحف الامام .

أما السنة فكانت المصدر الثاني باتفاق المسلمين ، ولكن طرأ عليها عدة أمور ، منها تفرق الصحابة في الأمصار ، فحمل كل منهم ما يحفظه من الأحاديث ، ففترقت السنة مع تفرق الصحابة ، ولم تكن مدونة ، فنقلت أحاديث الى بلد لم تنقل الى غيره وبالعكس ، وكانت الأحاديث متوفرة بكثرة في الحجاز ، بينما كانت قليلة ونادرة في العراق ، وشاع الكذب في الأحاديث في العراق أكثر من الحجاز فاحتاط العلماء والفقهاء والمحدثون من الرواية ، وتشددوا في السماع ، واضطر الفقهاء الى التأكد من صحة الحديث قبل الاحتجاج به والاعتماد عليه والاستنباط منه .

وأما الاجماع ، وهو اتفاق مجتهدي عصر من أمة محمد ﷺ على حكم شرعي ، فكان ميسراً في العصر الراشدي حتى مقتل عثمان رضي الله عنه ، ثم تفرق الصحابة في الأمصار ، وأصبح من المتعذر اجتماعهم للمشاورة ، وصار الاجماع نادراً الا في بعض الحالات .

وأما القياس فقد خف الاعتماد عليه في الحجاز والشام ومصر وعند أهل الحديث ومدرسة الحديث التي تقف عند النصوص ، خلافاً لأهل العراق والرأي فقد نشط القياس عندهم ، وتوسع الناس فيه ، وبحثوا في الملل الشرعية ومقاصد الشريعة وقاسوا ما لم يكن على ما كان ، وساءوا الفروع بالأصول في الأحكام عند توفر العلة المشتركة .

الثالثة : مصادر التشريع التبعية الجديدة :

ظهر في العصر الأموي مصادر جديدة للفقه الإسلامي تقوم على الاجتهاد ، وهو بذل الجهد في ادراك حكم شرعي من أدلته التفصيلية ، واعتمد الفقهاء في هذا العصر على المصادر التالية :

١ - قول الصحابي : وذلك أن الصحابة لازموا رسول الله ، واطلموا على مقاصد الشريعة ، ورأوا أسباب نزول الأحكام الشرعية ، وشاهدوا التطبيق الصحيح للإسلام وأحكام القرآن الذي تجسد في سيرة الرسول ﷺ ، وتمتعوا بأنوار المصطفى ﷺ وتلقوا منه الحكمة والتوجه ، وترهبوا في مدرسة النبوة ، فتكوّن عند أكثرهم ثروة علمية ومملكة فقهية ، وتصدوا بعد وفاة الرسول ﷺ للتعليم والتدريس والافتاء والقضاء والحكم والاجتهاد فيما يسوغ الاجتهاد فيه ، ووصلوا الى أرام اجتهادية نقلها عنهم صفار الصحابة والتابعون ، وخاصة تلامذة الصحابة ، وتمسك العلماء في كل قطر بما سمعوه ونقلوه من اجتهاد الصحابة الذين تلقوا على أيديهم العلم والفقه ، والتزم التابعون بهذه الآراء والأقوال الاجتهادية من الصحابة ، واحتلت أقوال الصحابة مرتبة سامية بين مصادر الاجتهاد ، وكان التابعون يرجعون الى القرآن والسنة والاجماع ، فان لم يجدوا فيها حكماً بحثوا عن آثار الصحابة وأقوالهم واجتهاداتهم وأخذوا بها ، وأفتوا بما جاء فيها ، وتخرجوا من الخروج عنها ، ولكن الصحابة اختلفوا في الاجتهاد ، فأخذ التابعون بقول بعض الصحابة دون بعض ، لكن اتفق الجميع بالجملة على الأخذ بقول الصحابة .

٢ - الاستحسان، وهو المدول عن القياس الجلي الى قياس خفي أو عن حكم كلي الى حكم استثنائي لدليل انقذح في عقل المجتهد رجع هذا العدول ، وهذا المصدر بقي خافئاً في الحجاز ، ولكنه أخذ مكانه في العراق ، ولم يتبلور بشكل كامل وصحيح الا في العصر العباسي ومع ظهور مذهب الاسام أبي حنيفة ، ولكن قد عمل بالاستحسان النخعي وغيره من فقهاء الكوفة .

٣ - الاستصلاح ، أو المصلحة المرسلة ، وهي المصلحة التي لم ينص الشارع على حكم لتحقيقها ، ولم يدل دليل شرعي على اعتبارها أو الفائها ، وقد بدأ الاعتماد على المصلحة المرسلة منذ زمن عمر رضي الله عنه ، فأخذ بها عند اتخاذ السجون وتدوين الدواوين للجنود وغيرها من الأحكام الكثيرة ، وسار على هذا المنهج الخلفاء والحكام ، ورجع اليها الفقهاء والعلماء بما يتفق مع مقاصد الشريعة ، ويحقق مصالح الناس ، وقال بالاستصلاح أهل العراق وأهل الحجاز ، حتى اشتهر بها الامام مالك فيما بعد في المدينة المنورة .

٤ - العرف ، وهو المادة التي تستقر في النفوس ، وتلقاها الطبائع السليمة بالقبول في الأقوال والأفعال ، بما لا يتعارض مع النصوص الشرعية ، وظهر اعتماد الفقهاء على العرف بشكل بارز في مختلف الأقطار الاسلامية ، وراعى الفقهاء والمجتهدون أعراف الناس في البلاد التي يسكنونها ويقيمون فيها ، وكان عرف أهل المدينة مصدراً للأحكام الشرعية ، كما اختلفت الاجتهادات الفقهية بسبب اختلاف العرف بين الأمكنة والأزمنة .

٥ - سد الذرائع ، والذرائع هي الوسائل التي ظاهرها مباح ، ولكن يتوصل بها الى محرم ، وقرر الفقهاء أن كل ما يؤدي الى الحرام فهو حرام ، وذلك حسماً لمادة الفساد ، وسداً لطريق الحرام ، ودفعاً لسبل المنكرات ، ومنعاً للحيل .

ولكن هذه المصادر التبعية الجديدة لم تتعدد معانيها ، ولم يتقرر الاعتماد عليها بشكل علمي ، ومنهج واضح الا بعد ظهور علم أصول الفقه ، وقيام المذاهب الفقهية في العصر العباسي .

المبحث الرابع أعلام الفقه والاجتهاد الفقهي بالشام

لم يكن الفتح الاسلامي حرباً أو استعماراً ، وإنما كان دعوة سماوية حملها الفاتحون الى أنحاء العالم ، ولم يحمل الجيش الاسلامي قادة حرب ، وجنود قتال فحسب ، بل ضم في صفوفه كبار الصحابة والعلماء والفقهاء والقراء والأئمة وذوي الفكر النير والعقل المتفتح والعلم الواسع ، وكان فيه الشعراء والأدباء والأشراف والنساء ، وكان الصحابة يستأذنون الخلفاء في الالتحاق بالجهاد والاقامة في ثغور الدولة الاسلامية ، والتفرغ لنشر الدعوة ، واستمر هذا الأمر فيما بعد ، وكان الفقهاء والعلماء والأئمة على رأس الجيوش الاسلامية ، ومتى فتح الله عليهم بلداً أو قطراً أو مدينة عكفوا على تعليم الناس ، وتبليغهم الاسلام ، بل كان الخلفاء والقادة في المعصور الأولى من كبار العلماء والفقهاء ، كالخلفاء الراشدين ومعاوية وعبد الملك بن مروان وعمر بن عبد العزيز وكان الخلفاء يوفدون العلماء الى الأمصار كما يمينون الولاة والقضاة والعمال .

ولم يقف الفقهاء والعلماء في البلاد التي دخلوها موقفاً سلبياً ، وهم الدعاة للدين الجديد ، بل عملوا على استلهاهم روح التشريع ، ومقاصد الشريعة ، لنشر الاسلام وعرضه ، وعولوا على الاجتهاد والذهن الوقاد لبيان حقيقة الدين ، وأنه دين الفطرة ، وأن أحكامه ميسرة ، وأن شريعته سمحاء .

وقبل بيان أعلام الفقه والاجتهاد بالشام في العصر الأموي ، نقدم الأمور التالية :

١ - الصحابة بالشام : *مركز تحقيق كميور علوم إسلامي*

رغب صحابة رسول الله ﷺ بالجهاد ، وتوجه فريق كبير منهم الى الشام لفتحها ، وكان فيهم سادات العرب وأشراف قریش ، نذكر بعضهم تعداداً :

خالد بن الوليد ، أبو عبيدة بن الجراح ، خالد بن سميد ، هشام بن العاص ، يزيد بن أبي سفيان ، معاوية بن أبي سفيان ، أبوسفيان بن حرب ، حبيب بن مسلمة ، عياض ابن غنم ، عمرو بن العاص ، عكرمة بن أبي جهل ، سهيل بن عمرو ، إبان بن سميد ، وهؤلاء من أنجاد قریش وساداتها ، وكان معهم من غير قریش : ذو الكلاع الحميري وشرحبيل ابن حسنة والقمقاع بن عمرو ، والسمط بن الأسود الكندي وعلقمة بن مجزز وعلقمة بن حكيم وعبادة بن الصامت ومالك بن الأشتر وأبو أيوب المالكي ومعاذ بن جبل وغيرهم .

واستشهد فريق من هؤلاء الصحابة وخاصة في اليرموك مثل عكرمة بن أبي جهل وابنه وخالد بن سميد ، وهشام بن العاص وسهيل بن عمرو وإبان بن سميد واضرابهم .

وتابع فريق منهم السير مع الفتوحات الاسلامية والجهاد في مختلف الجهات ، وعاد قسم منهم الى المدينة ، واستقر قسم ثالث في بلاد الشام يعلمون أهلها الاسلام ، وذكر ابن سعد أن عدد الصحابة الذين نزلوا بالشام وأقاموا بها يزيد عن مائة صحابي .

وأخر من مات بالشام من الصحابة عبدالله بن بسر ، المتوفى سنة ٨٨ هـ ، كما كان
واثلة بن الأسقع ممن تأخر موته في الشام ، وتوفي سنة ٨٥ هـ ، وهو ابن ٩٨ سنة ، وهو
من بني ليث بن كنانة .

٢ - النزعة الفقهية في الشام :

رأينا سابقاً ظهور نزعتين في الفقه والاجتهاد الفقهي ، أحدهما في المدينة والحجاز ،
والثانية في الكوفة والعراق ، وأن جماهير العلماء والفقهاء والمجتهدين من المسلمين
المعتدلين في الأمور السياسية ، ومن أهل السنة والجماعة في الآراء الكلامية والاعتقادية ،
انقسموا بين هاتين النزعتين والمدرستين ، ولم يظهر في الشام في العصر الأموي نزعة فقهية
اجتهادية مستقلة ومتميزة ، وكان العلماء قد تجمعوا في الحجاز والعراق ، ومع ذلك فقد
ظهر في بلاد الشام أئمة كبار ، وعلماء أجلاء ، ومجتهدون كثيرون ، وقصد الشام عدد من فقهاء
المسلمين وعلمائهم من الأقطار الأخرى ، ولكن لم يظهر في الشام مدرسة فقهية خاصة ، وإنما
كان علماء الشام مع مدرسة الحجاز ، واتخذوا منهج أهل الحديث في اجتهادهم ، وتأثروا
بهم ، بل كان كثير من علماء الشام تلامذة لمدرسة المدينة ، منهم عبد الملك بن مروان
وقبيصة بن ذؤيب اللذان يعتبران من علماء المدينة وفقهائها ، ومن المفتين فيها ، ثم تولى
عبد الملك الخلافة في دمشق ، كما ارتحل قبيصة إلى الشام وشارك عبد الملك
والحكم مع الاجتهاد والتعليم ، وكان بقية العلماء والفقهاء يأخذون
واجتهاداتهم في المدينة ، وينقلون فتاويهم إلى الشام ، ويلتزمون بمنهجهم ، ويعرضون
العراق ومنهج مدرسة الرأي فيه ، وكان للخلاف السياسي بين الشام والعراق أثر في
ذلك ، فالعراق تناسوا الشام ، وتحضن التيارات السياسية المناهضة للأمويين .

٣ - أن العلماء والفقهاء والمجتهدين في الشام قسمان ، قسم استقر بها ، وعاش فيها ،
وساهم بالاجتهاد والفقه ، سواء كان من الصحابة أو من أهل الشام أنفسهم ، أو من أبناء
الأقطار الإسلامية الأخرى ، وسوف نذكر نبذة عنهم ، وقسم كان يفد بشكل مؤقت إلى الشام
باعتبارها مركز الخلافة الإسلامية من جهة ، وأحدى عواصم العلم من جهة ثانية ، فكانوا
يقصدونها لغايات كثيرة ، ويرحلون إليها في سبيل طلب العلم والفقه والحديث والقراءة
وغيرها ، ومن هؤلاء الزهري ، وهو أعلم الحفاظ ، وفد على الخليفة عبد الملك فأعجب
بعلمه ووصله وقضى دينه ، وكان يؤدب أولاده هشام بن عبد الملك ، وكان شديد الحفاظ ،
وتوفي سنة ١٢٤ هـ .

وكانت الشام في العصر الأموي موئلاً لبقية العلوم والفنون ، وكانت مزدهرة بعلماء
الأدب والشعر والنقد والكيمياء والفلك والترجمة والتاريخ .

وسوف نقتصر على بيان نبذة عن أشهر الفقهاء والمجتهدين في هذا العصر ، على أن
نبدأ بمن عاش ومات في العهد الأموي ، ثم ننسج بمن عاش في هذا العهد وحمل مشعل
الفقه والاجتهاد فيه ، ثم تأخرت وفاته إلى العصر العباسي .

القسم الأول :

١ - أبو مسلم الغولاني ، واسمه عبدالله بن ثوب ، أصله من اليمن ، وهو من كبار التابعين ، كان فقيهاً عابداً زاهداً ، يقال له : حكيم هذه الأمة ، وريحانة الشام ، أسلم في اليمن ، ولما ظهر الأسود العنسي متنبئاً ، دعاه للإيمان به فرفض ، فأمر بنار عظيمة فأجبت ثم ألقى فيها ، فلم تضره ، فأمره بالرحيل ، فأتى المدينة ، وقد مات النبي ﷺ ، واستخلف أبو بكر ، وذكر القصة لأبي بكر وعمر ، فقال عمر : « الحمد لله الذي لم يمتني حتى أراني في أمة محمد من فعل به كما فعل بإبراهيم » وروى عن عمر ومعاذ وأبي عبيدة وعبادة وأبي ذر ومعاوية وعوف بن مالك الأشجعي ، وسافر إلى الشام ، وغزا بأرض الروم ، وكان يقول الحق لا يخاف في الله لومة لائم ، ويقدم النصيحة لله وللرسول ولأئمة المسلمين وعامتهم ، دخل على معاوية ، وقال له : السلام عليك أيها الأمير ، إنما مثلك مثل رجل استأجر أجيراً فولاه ماشيته وجعل له الأجر على أن يحسن الرعاية . . . وكان أهل دمشق يقصدونه للتعلم والتأسي والاعتداء به ، وله مناقب كثيرة ، وحدث عنه أبو إدريس الغولاني وأبو العالصة الرياحي وجبير بن نفير وعطاء وأبو قلابة وطائفة ، واتفق العلماء على توثيقه ، توفي سنة ٦٢ هـ في بلدة خولان ، قرية بقرب دمشق ، وإليها ينسب .

٢ - عبد الرحمن بن عثمان الأشعري ، شيخ أهل فلسطين ، وفقهه الشام ، روى عن بعثه عمر إلى الشام ليفقه الناس ، وكان مولده في حياة النبي ﷺ ، وقيل : كان لعبد الرحمن رؤية ، قال عنه أبو مسهر الغساني : هو رأس من رؤس القوم ، هو الذي تفقه عليه التابعون بالشام ، وكان كبير القدر صادقاً فاضلاً روى عنه مكحول وغيره ، قال ابن عبد البر : كان أفقه أهل الشام .

مات سنة ثمان وسبعين هجرية .

٣ - كثير بن مرة الحضرمي الحمصي أبو القاسم ، الفقيه ، عالم أهل حمص ، أدرك سبعين بديراً ، وروى عن معاذ وأبي الدرداء وعبادة بن الصامت وغيرهم ، وروى عنه مكحول وغيره ، وكان إماماً عالماً محباً للمعلم طالباً له ، وكان ثقة .

مات في خلافة عبد الملك بن مروان .

٤ - جبير بن نفير الحضرمي الحمصي ، أبو عبد الرحمن ، قال الذهبي : ولد في حياة النبي ﷺ ، وجاء في الخلاصة : أنه مخضرم أسلم في زمن أبي بكر ، وروى عن أبي بكر وعبادة ومعاذ وخالد بن الوليد وأبي الدرداء وأبي ذر وغيرهم ، وروى عنه ابنه عبد الرحمن وخالد بن معدان ومكحول وطائفة ، وثقة العلماء ، وقال الذهبي : وكان من أجلة العلماء ، حديثه في الكتب كلها سوى صحيح البخاري .

توفي سنة ٨٠ هـ ، وقيل سنة ٧٥ هـ .

٥ - أبو إدريس الغولاني ، واسمه عائد الله بن عبد الله بن عمرو ، من الأزد ، الدمشقي ، كان فقيهاً ، وجمع بين العلم والعمل ، ولد عام حنين ، وأخذ عن معاذ بن

جبل وأبي الدرداء وأبي ذر وحذيفة وعبادة وعوف بن مالك وأبي هريرة وعمر ومعاوية وأبي وبلال ، وأخذ عنه الزهري ومكحول والحسن البصري ومحمد بن سيرين وغيرهم .

كان أبو ادريس واعظ أهل الشام وقاصهم وقاضيه ، قال مكحول : ما رأيت أعلم منه ، وقال الزهري : كان أبو ادريس من فقهاء الشام ، وقال سعيد بن عبد العزيز : كان عالم أهل الشام بعد أبي الدرداء ، وقد عزله عبد الملك عن القصص وأقره على القضاء .
مات سنة ٨٠ هـ .

٦ - خالد بن معدان، الكلاهي الحمصي ، أبو عبد الله ، روى عن عدد من الصحابة وكان من فقهاء التابعين وأعيانهم ، قال : أدركت سبعين من الصحابة ، وكان عالم أهل حمص في زمانه ، وأحاديثه في الكتب الستة ، وكان ملازماً للعلم ، ويضع علمه في مصحف له أزرار وعرى ، وكان كثير التسبيح .

مات سنة ١٠٣ هـ وقيل غير ذلك .

٧ - قبيصة بن ذؤيب ، أبو سعيد ، الخزاعي ، كان أحد فقهاء المدينة ، وكان أعلم الناس بقضاء زيد بن ثابت ، قال أبو الزناد : « كان يعد فقهاء المدينة أربعة : سعيد بن المسيب وعبد الملك بن مروان وعروة بن الزبير وقبيصة بن ذؤيب » ، وقدم الشام ، وكان على خاتم الخليفة عبد الملك ، وكان له مكانة عظيمة ، ويقرأ الكتب الواردة للخليفة قبله .
قال الزهري : قبيصة من علماء هذه الأمة .

توفي سنة ٨٦ هـ .

٨ - عبد الملك بن مروان بن الحكم ، أبو الوليد ، كان من فقهاء المدينة ، وقيل لابن عمر : انكم معشر أشياخ قریش توشكون أن تتفرقوا ، فمن نسأل بعدكم ؟ قال : ان لمروان ابناً فقيهاً فأسأله ، وقال أبو الزناد : فقهاء المدينة أربعة : سعيد وعبد الملك وعروة وقبيصة ، وتولى الخلافة بعهد من أبيه سنة ٦٥ هـ ، وكان عابداً زاهداً ناسكاً بالمدينة قبل الخلافة ، وله أعمال مجيدة في الخلافة ، وتوفي سنة ٨٦ هـ ، قال ابن القيم : « كان عبد الملك ابن مروان يعد من المفتين قبل أن يلي ما ولي » .

٩ - عمر بن عبد العزيز بن مروان بن الحكم ، أبو حفص ، الخليفة الأموي القرشي ، وخامس الخلفاء الراشدين ، كان عالماً فقيهاً تقياً زاهداً مجتهداً عادلاً ، قال مجاهد : أتيناہ نعلمه فما برحنا حتى تعلمنا منه ، وقال ميمون بن مهران : كان العلماء عنده تلامذة ، وكان أمير المدينة وفتيها ، ثم تولى الخلافة بدمشق ، ومات سنة ١٠١ هـ ، وكان يقرن بعمر بن الخطاب في عدله ، وبالحسن البصري في زهده ، وبالزهري في علمه .

١٠ - وجام بن حيوة الكندي ، أبو المقداد ، شيخ أهل الشام ، وسيد أهل فلسطين ، روى عن معاوية وعبد الله بن عمر وجاهر وغيرهم ، وروى عنه الزهري وعدي بن عدي سيد أهل الجزيرة وابن عون وغيرهم ، وكان أحد الأعلام ، ثقة فاضلاً كثير العلم ، قال مطر

الوراق : ما رأيت شامياً أفضل منه ، الا أنك اذا حركته وجدته شامياً ، يعني اذا سئل عن شيء : قال قضى عبد الملك فيها بكذا وكذا ، وقال مكحول : رجاء سيد أهل الشام في أنفسهم .

توفي سنة ١١٢ هـ .

١١ - مكحول بن عبد الله ، الشامي ، أبو عبد الله ، أصله من سبي كابل ، وكان عالم أهل الشام ، فقيهاً حافظاً ، وروى عن عدد من الصحابة كآبي أمانة الباهلي ووائل بن الأسقع وأنس بن مالك ومحمود بن الربيع وغيرهم ، وروى عن عبد الرحمن بن غنم وأبي ادريس الخولاني وخلق ، وروى عنه كثيرون منهم الحجاج بن أرطاة والأوزاعي وسعيد بن عبد العزيز ، طاف الأرض في طلب العلم من مصر الى العراق الى المدينة الى الشام ، قال الزهري العلماء أربعة : سعيد بن المسيب بالمدينة ، والشعبي بالكوفة والحسن البصري بالبصرة ، ومكحول بالشام ، ولم يكن في زمنه أبصر منه بالفتيا ، وأقام بدمشق ، وكان في لسانه عجمة ، واتهم بالقول بالقدر ، لكن الذهبي قال : وكان بريئاً من القدر ، وقال أبو حاتم : ما أعلم بالشام أفقه منه ، توفي سنة ١١٣ هـ وقيل غير ذلك .

١٢ - ميمون بن مهران ، أبو أيوب الرقي ، مولى الأزدي ، كان من سبي اصطخر ، روى عن أبي هريرة وابن عباس وابن عمر وطائفة ، وثقة النسائي وأحمد وابن سعد ، وقال أبو المليح : ما رأيت أفضل منه ، ومن كلامه : من أساء سرّاً فليتب سرّاً ، ومن أساء علانية فليتب علانية ، فان الناس يميرون ولا يغفرون ، والله يغفر ولا يمي .

مات سنة ١١٧ هـ .

ويضاف الى هؤلاء عدد كبير من الفقهاء والمفتين بالشام ، منهم عبد الله بن أبي زكريا الخزاعي ، أبو يحيى الشامي الفقيه ، وعبد الرحمن بن جبر بن ثعلبة الحضرمي (١١٧ هـ) ، وأبو حميد الشامي (١١٨ هـ) ، وشرحبيل بن السمط بن الأسود ، أبو السمط الشامي الذي شهد القادسية وولي فتح حمص (٤٠ هـ) ، وحدير بن كريب ، وعمير بن الأسود ، وأبو عبد الله الصنابحي وكعب الأحبار بن ماته ، ويعلى بن شداد بن أوس ، وراشد بن سعد ، وعباد بن نسي ، وسعيد بن مرثد ، وغيرهم .

القسم الثاني :

أما القسم الثاني من أعلام الفقهاء والمجتهدين بالشام ممن عاش في العصر الأموي ، وكان له أثر واضح ، وشهرة وعلم ، ثم طالت أعمارهم حتى عاشوا في العصر العباسي ، وماتوا فيه ، فاهمهم :

١ - جعفر بن برقان ، أبو عبد الله الكلابي مولا م الرقي ، مفتي الجزيرة ومحدثها ، أخذ العلم عن عطاء بن أبي رباح وابن شهاب الزهري وميمون بن مهران ويزيد بن الأصم ، وحدث عنه سفيان بن عيينة وسفيان الثوري ووكيع وكثيرون ، وكان صدوقاً ، حافظاً للحديث ، كبير الشأن .

مات سنة ١٥٤ هـ .

٢ - يحيى بن يحيى الفسائي ، مفتي أهل دمشق ، أبو عثمان الدمشقي ، وثقة ابن معين ، وروى عن سعيد بن المسيب وغيره ، وروى عنه ابنه هشام وسفيان بن عيينة .
توفي سنة ١٣٥ هـ .

٣ - ثور بن يزيد ، أبو خالد الكلاعي الحمصي الثبت القدري ، كان يرى القدر فنفاه أهل حمص لذلك ، وكان لا بأس به ، مات سنة ١٥٥ هـ ، وقيل غير ذلك .
وقال عنه ابن معين : ما رأيت شامياً أوثق منه ، وتكلم به جماعة بسبب القدر ، وكان أحد الحفاظ العلماء .

٤ - بجير بن سعد ، أبو خالد السحولي الكلاعي الحمصي ، وكان حافظاً ، اثنى عليه الامام أحمد بن حنبل ، وثقه النسائي وغيره .

٥ - محمد بن الوليد ، أبو الهذيل الزبيدي الحمصي ، الحافظ الحجة ، عالم أهل الشام ، القاضي ، حدث عن مكحول وعمرو بن شبيب والزهري وخلق سواهم ، وهو أنبل أصحاب الزهري وأثبتهم ، وحدث عنه الأوزاعي ويحيى بن حمزة ومنبه وغيرهم ، قال الزهري عنه : قد احتوى هذا ما بين جنبي من العلم ، وقال أبو داود : ليس في حديثه خطأ ، وقال ابن سعد : كان أعلم أهل الشام بالفتوى والحديث .
مات سنة ١٤٩ هـ .

٦ - سعيد بن عبد العزيز ، أبو محمد التنوخي الدمشقي ، فقيه أهل الشام مع الأوزاعي وبمده ، وكان اماماً ، أخذ العلم عن عطاء ومكحول ونافع والزهري وعدة ، وأخذ عنه عبد الله بن المبارك وابن مهدي وأبو مسهر الفسائي وآخرون ، كان شديد الحفاظ ، ويقول : ما كتبت حديثاً قط ، يعني كان يحفظ ، وقال أحمد بن حنبل : ليس بالشام أصح حديثاً منه ، وقال الحاكم : هو لأهل الشام كمالك لأهل الحجاز في التقدم والفتوة .
مات بدمشق سنة ١٦٦ هـ ، وقيل غير ذلك .

٧ - عبد الرحمن بن عمرو بن محمد الدمشقي ، الحافظ أبو عمرو الأوزاعي ، شيخ الاسلام ، وامام أهل الشام ، ولد في بعلبك سنة ٨٨ ، وربي يتيماً فقيراً في حجر أمه ، قال الوليد بن مزيد : تميز الملوك أن تؤدب أولادها أدبه في نفسه ، ما سمعت منه كلمة فاضلة الا احتاج مستمعها الى اثباتها عنه ، ولا رأيت ضاحكاً يقهقه ، حدث عن عطاء والزهري وخلق ، وأجاب في سبعين ألف مسألة ، وأخذ عنه العلم سفيان الثوري وعبد الله بن المبارك ، وغيرهم ، وكان الأوزاعي أفضل أهل زمانه ، وكان يصلح للخلافة ، قال الحاكم : الأوزاعي امام عصره عموماً ، وامام أهل الشام خصوصاً ، وكان سلفياً في العقيدة والصفات بما ورد في القرآن والسنة ، وكان يعتمد مدرسة أهل الحديث وأقوال الصحابة والتابعين ، ويقول : عليك بأثار من سلف ، وإن رفضك الناس ، وإياك ورأي الرجال وإن زخرفوه لك بالقول ، وقال ابن سعد : كان ثقة مأموناً فاضلاً كثير الحديث والعلم والفتوة ، وقال اسحاق : اذا اجتمع الأوزاعي والثوري ومالك فهو سنة .

سكن في آخر عمره بروت مرابطاً للجهاد في سبيل الله ، وبها توفي سنة ١٥٧ هـ ، وتعرف المنطقة باسمه اليوم .

يقول الشيرازي : « وثبتت الفعيا بالشام على مذهب الأوزاعي وسعيد بن عبد العزيز » .

٨ - معاوية بن صالح ، أبو عمرو الحضرمي ، الحمصي ، الامام الفقيه ، انهزم الى الأندلس مع عبد الرحمن بن معاوية ، وتولى فيها القضاء ، وحج في آخر عمره ، حدث عن شريح بن عبيد ومكحول وعبد الرحمن بن جبير بن نفير وطائفة ، وحدث عنه الليث وابن وهب وابن مهدي وعدة ، قال الذهبي : كان من أوعية العلم ومن معادن الصدق ، وثقه أحمد وابن معين والنسائي وأبو زرعة .
توفي سنة ١٥٨ هـ .

٩ - حريز بن عثمان ، الحافظ أبو عثمان الرحبي المشرقي الحمصي ، محدث حمص ، حدث بالشام والعراق ، قال أبو حاتم : لا أعلم بالشام أحداً أثبت منه ، وقال أحمد عنه : ثقة ثقة ثقة ، رماه بمضه بالنصب ، أي مناصبة علي رضي الله عنه العداء ، فأقسم وحلف : والله ما سببت علياً قط ، ولذلك قال أبو حاتم : لا يصح عندي ما يقال في رأيه .
توفي سنة ١٦٣ هـ .

١٠ - عبد الرحمن بن يزيد بن جابر ، الأزدي ، أبو عتبة ، الدمشقي الداراني ، الامام الفقيه الحافظ ، أخذ عن مكحول ، وفد على المنصور لما طلبه ، وكان كبير القدر من أئمة الشاميين ، وكان يقول : لا تكتبوا العلم الا لمن يعرف بطلب الحديث ، وروى عنه كثيرون وحديثه في الكتب الستة ، وكان ثقة ، وكان من فقهاء الشام مع أخيه يزيد بن يزيد .
مات سنة ١٥٣ هـ .

١١ - شعيب بن أبي حمزة الأموي مولاهم ، أبو بشر الحمصي ، الامام الحافظ المتقن الكاتب أحد الأئمة المشهورين ، وروى عن نافع وابن المنكدر والزهري ، وعنده عن الزهري ألف وستمئة حديث ، وكتب للخليفة هشام شيئاً كثيراً باملاء الزهري .
مات سنة ١٦٣ هـ .

١٢ - عبيد الله بن عمرو ، أبو وهب الأسدي مولاهم ، الرقي ، الامام الحافظ ، مفتي الجزيرة ، قال محمد بن سعد : كان ثقة ، ربما أخطأ ، ولم يكن أحد ينازعه في الفتوى في دهره ، ولد سنة ١٠١ هـ ، وتوفي سنة ١٨٠ هـ ، وروى عنه خلق كثير .

١٣ - معاوية بن سلام ، أبو سلام الحبشي ، الدمشقي ، روى عن أبيه وأخيه والزهري وغيرهم ، كان بعمص ثم نزل دمشق ، وثقه النسائي وغيره ، وقال يحيى بن معين : أعداء محدث أهل الشام .

عاش الى سنة ١٧٠ هـ .

خاتمة :

ونختم هذا البحث بأمرين اثنين :

الأول : أن الاجتهاد الفقهي في العصر الأموي كان مزدهراً ، وكان فيه العلماء والأئمة والمجتهدون والفقهاء ، وقد خلفوا أثره فقهية زاخرة ، نقلت عنهم شفاهاً ، كما

ظهرت فيه المناهج العلمية ، والمدارس الفقهية ، وأنه كان تمهيداً وتوطئة لنضوج الفقه
وكماله في العصر العباسي ، وكانت آراء الفقهاء والاجتهادات منطلقاً وأساساً قوياً لظهور
المذاهب الفقهية فيما بعد .

وأن الاجتهاد الفقهي في الشام كان مشاركاً للاجتهاد الفقهي في بقية المدن والأقطار
الاسلامية في الغصب والمطاء والنماء ، وأنه لم يتميز عن غيره بشيء مستقل ، كما ظهر
بالشام أئمة وفقهاء ومجتهدون في العصر الأموي ، وبدأت غراس المذاهب الفقهية وثمارها
مبكرة في الشام قبل غيرها ، وتكون مذهب الأوزاعي الذي بقي في القضاء والافتاء ثلاثة
قرون ثم انقرض .

الثاني : أن نشير باختصار شديد الى الغرية المكشوفة ، والدعوى المثارة ، والشبهة
التي يطرحها بعض المستشرقين ، ويرددها أدناهم وعملأؤهم ، أن الفقه الاسلامي اقتبس
أحكامه من القانون الروماني ، ويؤيدون افتراءهم بأمرين : الأول وجود التشابه بين
التشريعين ، كالبينة على المدعي واليمين على من أنكر ، واستعمال لفظة الفقه في الشريعة
الاسلامية والقانون الروماني ، والثاني ، وهو سبب البحث في هذه النقطة ، أن الشام
كانت محكومة من الرومان قبل الفتح الاسلامي ، وأن مدارس الرومان القانونية كانت
منتشرة في بيروت والاسكندرية ، وجاء الفقهاء المسلمون فورثوا التراث الروماني ، وتأثروا
بهذه المدارس ، وأخذوا منها الأحكام الرومانية .
ونوهز الرد على هذه الدعوى بما يلي :

١ - أن هذه الدعوى عارية عن الصحة ، وهي دعوى كيدية موجهة من اعداء الاسلام
والمستشرقين الذين دأبوا على أمثال ذلك منذ أول الدعوة الاسلامية الى يومنا هذا ،
وهي لمجرد اشغال المسلمين بها ، وبذر الشك والريب في نفوس ضعاف العقول ،
وضعاف الايمان ، لاثارة البلبلة والاضطراب في النفوس ، كما أنها تمس اصل
العقيدة والايمان ، وتطعن في أصول الشريعة ، والا فكيف تصح المقارنة بين دين الله
السمائي ودين الرومان الوضعي ، وبين دين الرحمة والمساواة ودين القسوة والطبقية .

٢ - أن مجرد وقوع التشابه بين شريعتين على فرض وجوده ، وكثيراً ما يقع في الجزئيات ،
لا يدل على الأخذ والاقتراس بينهما ، وخاصة اذا بحثنا في الأصول العامة لهذه
الجزئيات ، والقواعد الكلية التي تنضبط تحتها ، والأسس الجوهرية التي تنطلق
منها ، وأن التشابه قد يقع لوجود الأسباب والمثل المتشابهة بين الأمرين ، وأن المثاليين
السابقين ثبتا في القرآن والسنة ، وليس من اجتهاد الفقهاء .

٣ - أن الاختلاف بين القانون الروماني والشريعة الاسلامية اختلاف جوهري وأساسي في
المقاصد والغايات ، والوسائل والأهداف ، والقواعد والنظريات ، فالشريعة مبنية على
المساواة بين الأجناس والشعوب ، والقانون الروماني يقوم على العنصرية والقومية ،
وأن الحقوق فيه للرومان فقط ، والاسلام يسوي بين الرجل والمرأة في الحقوق
والواجبات ، إلا ما تقتضيه طبيعة المرأة ويوجبه النظام الاجتماعي ، فالمرأة لها شخصية

انسانية كاملة ، ولها الولاية الكاملة على مالها ونفسها ، ، بينما لا يعترف القانون الروماني للمرأة بالشخصية ، ولا بالولاية الكاملة ، الى غير ذلك من الفوارق الجسيمة ، مع وجود أنظمة اسلامية لا وجود لها عند الرومان كالنمقة والعبس والتعزير في العقوبات ومبدأ سلطان الارادة في التعاقد ، وقاعدة النيباه في العقود وتعدد الزوجات واخذ الذكر مثل حظ الأنثيين في الميراث ، كما وجد عند الرومان بعض الأنظمة التي يرفضها الاسلام ، وتنافى معه صراحة ، كمبدأ التبني ونظام الوصاية على المرأة والسيادة الزوجية للرجل ، ونظام السلطة الأبوية على الأولاد ذكورا وإناثا ، حتى ولو بلغ الرجل واحتتمل عقله ونضج رشد ما دام أبوه على قيد الحياة .

٤ - كانت بلاد الشام امتداداً طبيعياً وتشريعياً وفقهياً وفكرياً للحجاز ، كما ذكرنا سابقاً ، ونزل بالشام عدد كبير من الصحابة يزيد عن مائة ، واستقروا فيها ، واستوطنوها ، كما قصد الشام مئات من الصحابة في المهديين الراشدي والأموي ، بل قصدوا عدد من كبار الصحابة وفقهائهم ، كما ذكر ذلك ابن عساکر في تاريخ دمشق ، مثل عبد الله ابن عمر بن الخطاب وعبد الله بن الزبير بن العوام ، وأبو موسى الأشعري وغيرهم ، وكانوا منارات الهدى والفقه والتعليم في الشام ، وقد حملوا معهم الشريعة الاسلامية والأحكام الفقهية من الحجاز ، وبلغوها أهل الشام .

٥ - ان المذاهب الفقهية التي بقيت حتى اليوم لم يظهر منها شيء في الشام ، ولم يكن لبلاد الشام اثر أو تأثير على نشوء هذه المذاهب وتكوينها ونضوجها وتطورها وثباتها .

٦ - كان فقهاء التابعين في الشام على صلة وثقى بالحجاز ، وتخرج كثير منهم على علماء الحجاز وفقهاء المدينة ، وخاصة الصحابي الجليل زيد بن ثابت ، ثم انتقلوا الى الشام مثل عبد الملك بن مروان وقبيصة بن ذؤيب ومكحول وغيرهم ، وكانوا أئمة الفقه .

٧ - كان فقهاء الشام من اصحاب مدرسة الحديث في المدينة المنورة ، وهي التي تتمسك بالنصوص الشرعية في القرآن والسنة وآثار الصحابة واجتهاداتهم ، وتكره الرأي والتوسع في الاجتهاد ، مما يبعدهم عن العمل بالعقل والمصلحة والاقتباس ، كما لاحظنا ذلك في سيرة الأوزاعي وسعيد بن عبد العزيز اللذين بقيت الفتوى على مذهبهم عدة قرون ، وهذا يكذب دعاوى المستشرقين وأذئابهم ، «كبرت كلمة تخرج من أفواههم ، ان يقولون الا كذبا» .

ونسأل الله أن يهدينا سواء السبيل ، وأن يعلمنا ما ينفعنا ، وأن ينفعنا بما علمنا ، وأن يحفظ علينا ديننا ، « ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا ، وهب لنا من لدنك رحمة ، انك أنت الوهاب » والحمد لله رب العالمين .

□ الدكتور محمد الزحيلي استاذ في كلية الشريعة .

□ من مؤلفاته : ١ - وسائل الإثبات . ٢ - اصول الفقه الاسلامي . ٣ - طرق تدريس التربية الاسلامية .

٤ - وظيفة الدين في الحياة . ٥ - ادب القضاء لابن أبي الدم - تحقيق . ٦ - شرح الكوكب المنير في اصول

الفقه - تحقيق . ٧ - العقود المسماة في الفقه والقانون . ٨ - اصول المعاملات الشرعية والمدنية .

أهم مصادر البحث

- ١ - الاجتهاد والتجديد في التشريع الاسلامي ، لجنة من الاساتذة ، نشر الشركة التونسية للتوزيع .
- ٢ - اصول الفقه الاسلامي ، الدكتور محمد الزحيلي ، مطابع مؤسسة الوحدة ١٤٠١/١٩٨١ .
- ٣ - اعلام الموقعين ، ابن قيم الجوزية ، طبعة دار الكتب الحديثة بالقاهرة ١٣٨٩/١٩٦٩ .
- ٤ - تاريخ التشريع الاسلامي ، الشيخ محمد الخطري ، المكتبة التجارية الكبرى ١٩٦٠ .
- ٥ - تاريخ التشريع الاسلامي ، السبكي والسايس والبربري ، الطبعة الثانية ١٣٥٧ هـ/١٩٣٩ .
- ٦ - تاريخ التشريع الاسلامي ، الدكتور الشيخ ابراهيم دسوقي الشهاوي ، الطبعة الثانية ١٣٨٩/١٩٧٠ .
- ٧ - تاريخ الفرق والاديان ، الدكتور يوسف العش ، مذكرات على الآلة الكاتبة .
- ٨ - تاريخ الخلفاء ، السيوطي ، المكتبة التجارية بمصر ، الطبعة الرابعة ١٣٨٩/١٩٦٩ .
- ٩ - تذكرة الحفاظ ، مؤرخ الاسلام الذهبي ، دار احياء التراث العربي .
- ١٠ - حجة الله البالغة ، ولي الله الدهلوي ، دار الكتب الحديثة بالقاهرة .
- ١١ - حلية الاولياء ، ابو نعيم الاصبهاني ، دار الكتاب العربي ، بيروت .
- ١٢ - خلاصة تذهيب تهذيب الكمال ، الخزرجي ، مكتبة القاهرة .
- ١٣ - السنة قبل التدوين ، الدكتور محمد عجاج الخطيب ، مكتبة وهبة بالقاهرة ، الطبعة الاولى .
- ١٤ - شجرة النور الزكية ، محمد بن محمد مغلوب ، دار الكتاب العربي ، بيروت .
- ١٥ - طبقات الفقهاء ، ابو اسحاق الشيرازي ، دار الراية العربي ، بيروت ١٩٧٠ .
- ١٦ - طبقات القراء = غاية النهاية ، لابن الجزري ، الطبعة الثانية ١٤٠٠/١٩٨٠ .
- ١٧ - الطبقات الكبرى ، لابن سعد ، دار بيروت - دار صادر ١٣٧٧ هـ/١٩٥٨ .
- ١٨ - فجر الاسلام ، احمد أمين ، الطبعة الثامنة ١٣٨٠/١٩٦١ .
- ١٩ - المدخل الفقه العام ، الاستاذ مصطفى الزرقا ، الطبعة السادسة ١٣٧٨/١٩٥٩ .
- ٢٠ - المعارف ، لابن قتيبة ، دار المعارف بمصر ، الطبعة الثانية .
- ٢١ - الملل والنحل ، انشهرستاني ، طبعة مصطفى البابي الحلبي ١٣٨٧/١٩٦٧ .
- ٢٢ - الوحي في الحقوق الرومانية ، الدكتور معروف الدواليبي ، مطبعة جامعة دمشق ١٩٨١/١٩٦١ .

★ ★ ★

خبر الواحد الصحيح وأثره في العمل والعقيدة

د. نور الدين عتير

وقع بين طوائف من الناس تطرف في حكم الحديث الأحادي الصحيح ، وما يترتب على صحة الحديث من التزام ، وذلك بسبب الغلو في المسألة قبولاً ، أو تحفظاً .

فقد غلا بعضهم في قبول الحديث حتى بدوا لكثير ممن قرا كلامهم وكانهم لا يرون أحداً عاملاً بالحديث غيرهم ، وأن ثمة ايحاء في كلامهم بأن من أنكر حديثاً صحيحاً أو تأوله فقد استعق أن يحكم عليه بالخروج عن هذه الملة الحنيفية السمحة .

الموضوع بحثاً يلقي الضوء ساطعاً على هذه الاشتباهات ، ليكون المثقف بصورة عامة والجامعي بصورة خاصة على بينة من الأمر ، فيما يتعلق بحكم الحديث الأحادي الصحيح ، وما يترتب عليه من الأحكام .

وألغت النظر إلى أمر آخر في تقديم هذا البحث يرجع إلى الناحية العلمية الموضوعية بخصوص هذا العلم العظيم علم الحديث ، ذلك الأمر هو إبراز دقة المنهج العلمي لأصول هذا العلم ، دقة تمتز بها هذه الأمة ، حيث اختصت من بين سائر الأمم بأبداع هذا المنهج الدقيق المتكامل في فحص النقول والروايات الذي هو منهج علم مصطلح الحديث ، أو علوم الحديث (١) .

وفرط بعض آخر في حق الحديث الأحادي الصحيح حتى صار كأنه لا يعني شيئاً عنده ، فإذا قيل له هذا واجب أمر به النبي ﷺ أو سنة ، أو ورد حديث يخبر بكذا بادر للقول : انه خبر آحاد والعقيدة لا تثبت به عند العلماء! كذا . وقد درج هذا وذلك للأسف على لسان بعض الاسلاميين ، ولعل بعضهم وهو كاتب أديب اجتماعي أثّر أكثر من غيره في نشر هذه الفكرة الخاطئة عن حكم الحديث الأحادي الصحيح عند العلماء .

وهذا التناقض في طرقي الافراط والتفريط يشوش كثيراً من الناس ، ويدعو أهل العلم والاختصاص في المسألة إلى بحث

ان الحديث الصحيح يعتبر نقطة الارتكاز التطبيقية الاولى لعلوم الحديث ، لانه يقع في الدرجة الاولى من غايات وضع هذا العلم بقواعده وفنونه الكثيرة المتشعبة التي تبلغ اصولها خمسة وثمانين نوعا .

قال الشيخ عز الدين بن جماعة : « علم الحديث : علم بقوانين يعرف بها احوال السند والمتن » : وموضوعه السند والمتن وغايته : معرفة الصحيح من غيره « (٢) » .

لذلك كان تصحيح الحديث تصحيحا علميا منهجيا من عمل الأئمة المتقنين ، وجهابذة الحفاظ المتقدمين ، خلافا لما يفعله كثير من العوام وأشباههم ، يشهدون بالعلم والتقدم في هذا الفن لشخص لمجرد أن يقوم بنقد حديث أو تجريح راو . ١٠٠ .

ومن أجل تحقيق هذين الغرضين الكبيرين لسوف ندرس الحديث الصحيح دراسة مبتكرة ، لا تقف عند الدراسة التقليدية لشرح كلمات تعريفه أو قانونه . بل نتجاوز لإبراز تطبيق نظريتنا في منهج النقد في علوم الحديث ، وكيف أن شروط الحديث الصحيح قد اشتملت على دفع الخلل عن الحديث من كل جهاته ، وفقا لهذه النظرية ، كما سنوضحه في تعريف الحديث الصحيح .

وهذا هو تعريف الحديث الصحيح نسوقه ثم نشرحه فيما يلي :

الحديث الصحيح : هو الحديث الذي اتصل سنده بنقل العدل الضابط عن العدل الضابط الى منتهاه ، ولم يكن شاذاً ولا معلاً « (٣) » .

هذه العبارة أدق تعريف للحديث الصحيح ، وللملء عبارات أخرى لا تخالف ما حوته هذه الجملة ، في مضمونها ، لكنها منتقدة شكلا من حيث صياغتها .

وبالتأمل في هذا التعريف نجد أن للحديث الصحيح خمسة شروط لا بد أن تتوفر فيه كلها حتى يحكم له بالصحة ، فإذا اختل واحد منها فليس الحديث بصحيح ، وهذه الشروط الخمسة تتضمن أركان البحث النقدي التي سبق أن أشرنا إليها ، ونبين لك ذلك فيما يلي :

الشرط الأول : أن يكون كل واحد من رواة الحديث عدلاً ؛ أي متحلياً بصفة العدالة . والعدالة خصلة تلزم صاحبها سبيل الاستقامة والصدق . لأنها كما عرفها العلماء : « ملكة تحمل صاحبها على التقوى واجتناب الأذناس وما يغفل بالمروءة عند الناس » .

وتتضمن العدالة خصالا عدة كما هو ظاهر لمن تأمل في تعريفها ، قد فصلها العلماء (٤) وشرعوا أحكام العدالة في الرواية على هذه الخصال (٥) . ويجب أن يتنبه الى أن العدالة لا تمنى العصمة من الخطأ ، لكن تستلزم تغلب عنصر الاستقامة بحيث لا يكاد يحيد عنه حتى يشوب ويرجع اليه ، لذلك قالوا : من غلب نقصه على فضله وهب نقصه لفضله .

الشرط الثاني : أن يكون الراوي ضابطاً لما يرويه :

وهذه الصفة تمنح الراوي القدرة على أن يروي الحديث كما سمعه . ويقسم المحدثون الضبط الى قسمين :

القسم الأول : ضبط صدر : ومعناه أن يحفظ الحديث عن ظهر قلب من حين سماعه الى أن يؤديه ، ويشترط فيه التيقظ لما يرويه ، وألا يكون مغفلاً ، وان كان حدث بالمعنى اشترط فيه مع ذلك أن يكون عالماً بما يحيل المعاني .

القسم الثاني : ضبط كتاب : ومعناه أن يعتمد الراوي في الرواية على وثائق كتب فيها الأحاديث التي تلقاها من شيوخه ، ويشترط فيه أن يكون ضابطاً لكتابه محافظاً عليه أن تمتد اليه يد التبديل أو التغيير .

الناحية الثانية : تحديد شخص الراوي من حيث وجوده الزماني والمكاني ، وذلك بمجموعة علوم نسميها « علوم الرواة التاريخية » ، يبلغ عدد أصولها عشرة أنواع من العلوم .

الوجه الثاني : البحث في الراوي من جهة العلوم التي تعرف بحاله من حيث القبول أو الرد .

الشرط الثالث من شروط الحديث الصحيح : الاتصال : أي اتصال السند :

ومعناه أن يكون كل واحد من رواة الحديث قد تلقاه ممن فوقه من الرواة من أول السند حتى يبلغ التلقي قائله .

وهذا الشرط يستدعي البحث من جهتين :

الأولى : بحث السند من حيث الاتصال أو الانقطاع ، فإذا كان متصلاً بقانون أي نوع من أنواع الاتصال - وهي خمسة أنواع - كان مقبولا إذا ثبت استيفاءه بقية الشروط ، أما إذا كان منقطعاً بموجب أي قانون من قوانين أنواع الانقطاع - وهي ستة أنواع - كان غير مقبول .

الجهة الثانية : قوانين الرواية وهي خمسة أنواع من العلوم الحديثية ، ولها صلة وثيقة بالاتصال لأن بعض طرق تحمل الحديث لا يعتبر الحديث به متصل السند ، مثل الوجادة ، كما أن المقبول منها درجات متفاوتة ، فضلاً عن دلالة هذه العلوم على جانب التوثيق السابق فيما يتبين من تطبيق الراوي لها بدقة ، أو تساهله فيها ، وبيان مدى ذلك التساهل .

الشرط الرابع : ألا يكون الحديث شاذاً :

الحديث الشاذ هو ما رواه الثقة مخالفاً لمن هو أوثق منه بمزيد ضبط ، أو كثرة عدد ، وينقسم إلى قسمين : شاذ المتن ، وشاذ السند .

وللضبط مقياس دقيق وضعه العلماء ، عولوا عليه في كشف مستوى حفظ الراوي للحديث ، وهو كما لخصه الإمام ابن الصلاح (٦) : « أن نعتبر - أي نقايس - رواياته بروايات الثقات المعروفين بالضبط والاتقان ، فإن وجدنا رواياته موافقة ولو من حيث المعنى لرواياتهم أو موافقة لها في الأغلب والمخالفة نادرة ، عرفنا حينئذ كونه ضابطاً ، وإن وجدناه كثير المخالفة لهم عرفنا اختلال ضبطه ولم نحتاج بحديثه » .

فإذا اجتمع في الراوي هذان الركنان : العدالة والضبط فهو حجة يلزم العمل بحديثه إذا استوفى الحديث بقية شروطه ، ويطلق على الراوي حينئذ « ثقة » . وذلك لأنه تحقق فيه الاتصاف بالصدق ، وتحلى بقوة الحفظ الذي يمكنه من استحضار الحديث وأدائه كما سمعه ، فتحقق أنه أدى الحديث كما سمعه فصار حجة ، وإذا اختلف فيه شيء من خصائص الثقة كان مردود الحديث بحسب الاختلال الذي لحقه » .

وتحقيق هذين الشرطين في توثيق الراوي يستدعي استيفاء النظر فيه من جميع وجوه البحث في الرواة ، وتتركز في وجهين يجمع كل واحد منهما عدداً من علوم الحديث وقواعده :

الوجه الأول : البحث في الراوي من حيث تحديد شخصه ، أي بمباراة عصرنا تحصيل ما يسمى الآن بطاقة شخصية « تذكرة هوية » للراوي ، وذلك من ناحيتين : الأولى : ناحية اسم الراوي واسم أبيه وقبيلته ونسبته وتمييزه عما يشابهه في شيء من ذلك من أسماء الرواة ، وذلك بدراسته في ضوء مجموعة علوم تدرس الرواة من هذه الناحية تبلغ ثلاثة عشر علماً في أصولها ، سميتها علوم أسماء الرواة .

والسبب في اشتراط عدم الشذوذ أن الثقة اذا خالفه من هو أقوى منه كان ذلك دليلاً على أن هذا الثقة قد وهم في رواية هذا الحديث .

وقد يقال : ما فائدة هذا الشرط طالما أننا اشترطنا في الراوي أن يكون ضابطاً ؟

والجواب أن الضبط ملكة بالنسبة لجملة أحاديث الراوي ، إلا أنه قد يحتمل أن يقع منه وهم في بعض ما يرويه ، لذلك صرحوا بنفي الشذوذ .

الشرط الخامس : ألا يكون الحديث معلاً :

والحديث الممل هو الحديث الذي اطلع فيه على علة تقدر في صحة الحديث مع أن ظاهره السلامة منها . وهو على قسمين : ممل السند ، وممل المتن .

وهذا الشرط يفيد في خلو الحديث من أي وصف قاذح في صحة الحديث يكون الحديث بحسب الظاهر سليماً منه .

وتعبرنا بقولنا « ولا معلاً » موافق لعبارة ابن الصلاح ، وهو أصح وأدق من تعبير غيره بقوله « من غير شذوذ ولا علة » وهو تعبير درج عليه بعض المصريين ، وذلك لأن كلمة « علة » تطلق على نوعين : علة قاذحة ، وعلة غير قاذحة كما هو مقرر في أصول الحديث ، فلم يكن التعبير بـ « علة » صريحاً في المراد ، أما الممل فلا يكون إلا متضمناً في باطنه وصفاً قاذحاً في صحة الحديث .

وهذان الشرطان الأخيران يستوجبان بحث الحديث من ناحية متنه على ضوء علوم المتن كلها ، وذلك لأنه لا يمكن الحكم على المتن بالشذوذ أو الاعلال أو سلامته منهما إلا بعد دراسته من جميع الوجوه ، وقد تكفلت بذلك علوم المتن .

كذلك يستوجب هذان الشرطان بحث الحديث من ناحية تفرد الراوي به أو عدم تفرده ؛ وأنه قد تعدد روايته ، وهل التعدد وقع من الرواة مع الاتفاق في المروي أو مع الاختلاف في المروي ، وهو بحث يشترك فيه السند والمتن ، وفيه ثلاث مجموعات من علوم الحديث هي :

أولاً : تفرد الراوي بأي نوع من أنواع التفرد .

ثانياً : مجموعة علوم تعدد رواية الحديث مع اتفاقهم .

ثالثاً : مجموعة علوم تعدد رواية الحديث مع اختلافهم .

وربما يتوهم بعض الناس الاكتفاء بالحديث الممل عن المجموعة الثالثة وتضم عشرة أنواع من علوم الحديث ، منها الحديث الممل ؟ لكن هذا ليس صحيحاً ، لأن أسباب القدح في الحديث الممل كثيرة ، تستنبط من الأنواع الأخرى لاختلاف الروايات سنداً أو متناً ، ويستعان بها للتوصل إلى اعلال الحديث .

وهكذا اشتملت شروط الحديث الصحيح على اختبار الحديث سنداً ومتناً من جميع جوانب البحث ، واتضح بطلان ما وقع في كلام بعض المستشرقين من ادعائهم أن المحدثين ينظرون في تقديم الحديث إلى الشكل فقط ، فقد تبين من هذا البحث الموجز كيف احتاج الحكم بتصحيح الحديث إلى أعمال كل قواعد المصطلح ، وأن هذه القواعد تعنى بدراسة المضمون « المتن » من جميع الجهات كما تعنى بدراسة السند أيضاً .

وقد أصبح هذا الشرح والفهم المميّز الكلي للحديث الصحيح ميسراً بنتيجة ما وفقنا

٣ - المشهور : وهو ما رواه جمع معصور بثلاثة فاكتر ولم يبلغ درجة التواتر .

٤ - المتواتر وهو الخبر الذي رواه جمع كثير يستحيل تواطؤهم على الكذب عن جمع مثلهم الى نهاية السند ، وكان مستندهم الحسن .

أما علماء أصول الفقه فيقسم الجمهور منهم الخبر الى قسمين :

القسم الاول : الخبر المتواتر ، وقد عرفته .

القسم الثاني : خبر الواحد أو الآحاد ، وهو ما لم يبلغ درجة التواتر ، فيشمل أنواع الفرد والعزير والمشهور .

وأضاف الحنفية قسماً ثالثاً هو المشهور ، وهو عندهم الخبر الذي كان آحادي الأصل ، متواتراً في القرن الثاني والثالث مع قبول الأمة كما في مسلم الثبوت . قال في شرحه فواتح الرحموت : « وان لم يكن كذلك فهو خبر الواحد » (٨) .

وقد تسرع بعض المصريين في النقد لهذا التقسيم عند الحنفية ، دون أن يرى لهم وجهاً أو عذراً ، مما لا نتمرض له هنا ، وسنرجع اليه في حينه ان شاء الله تعالى .

وخبر الواحد الذي ذكرنا منناه ليس خاصاً بالصحيح ، بل هو مشترك بين الصحيح وغيره ، وسنفرد البحث هنا لدراسة أثر خبر الآحاد الصحيح دراسة تشمل أثره في العمل أي الأحكام ، وفي العلم أي العقيدة . ونبدأ أولاً بببحث أثره في العمل ، ثم نبحت أثره في العقيدة ، فنقول وبالله التوفيق .

اليه بفضل الله تعالى من التوصل الى صياغة هذا العلم صياغة جديدة تدرس قواعده في شكل نظرية نقدية متكاملة ، تتألف فيها أنواع علوم الحديث ، وتدرس كل مجموعة من المجموعات التي سبق أن ذكرناها في باب مستقل بعد أن كانت مفرقة مختلطة ببعضها ، وتنتقل بقواعد هذا العلم من التجزئ الى التكامل ، ومن المسائل المتفرقة التي قد يظن أنها وضعت دون غاية الى النظرية المتناسقة التي تجلوه دقة علم المصطلح وشموله ، وقد أبرزنا ذلك ههنا في شرح تعريف الصحيح باجمال يلقي ضوءاً على الفكرة العامة لهذه النظرية ، ويوضح في نفس الوقت دقة علماء الحديث في هذه الشروط التي جعلوها دليلاً على صحة الحديث وأن رواته أدوه كما سمعوه .

وذلك أن العدالة والضبط يحققان أدام الحديث كما سمع من قائله ، واتصال السند على هذا الوصف ، في الرواة يمنع اختلال ذلك في أثناء السند ، وعدم الشذوذ يحقق ويؤكد ضبط هذا الحديث بعينه ، وعدم الاعلال يدل على سلامته من القوادح الخفية بعد أن استدللنا بسائر الشروط على سلامته من القوادح الظاهرة ، فكان الحديث بذلك صحيحاً لتوفر عامل النقل الصحيح ، واندفاع القوادح الظاهرة والخفية ، فيحكم له بالصحة بالاجماع .

تقسيم الخبر من حيث عدد رواته :

يقسم المحدثون الخبر من حيث عدد رواته الى أربعة أقسام (٧) :

١ - الفرد المطلق ، وهو الذي ليس له الا راو واحد ، ويسمى أيضاً الغريب سنداً ومتناً .

٢ - العزيز ، وهو ما رواه اثنان .

أثر خبر الأحاد الصحيح في العمل :

قد ظهر لنا ان الحديث الصحيح - وهو هنا الذي لم يبلغ درجة التواتر - قد استوفى - متناً وسنداً - شروطاً تتحرى نفي كل أسباب الخلل عنه ، من أي جهة كانت ، مما يلزم النفس السليمة بأن تقبله وتلتزم العمل به . وذلك هو ماذهب اليه جماهير العلماء من السلف والخلف ، ومنهم الأئمة الأربعة وسائر فقهاء الأمصار ، لم يشذ عن ذلك الا نفر قليل جداً من أهل العلم في المصنوع السالفة ممن لم يكونوا أئمة في علوم الدين .

قال الامام السرخسي رحمه الله (١) : « وقال بعض من لم يُعتمد بقوله : خبر الواحد لا يكون حجة في الدين أصلاً » انتهى . وهذا القائل الذي أشار اليه السرخسي هو الجبائي من المعتزلة ، وبعض أهل الابتداع الخارجين على السنة (١) .

واستدلوا بأدلة عديدة تدور كلها حول نقطة واحدة هي أن كل راوٍ من رواة الخبر الأحادي غير معصوم عن الكذب ، ولا عن الخطأ فيحتمل أن يكون هناك كذب في الحديث أو خطأ ، فلا يجوز أن يكون مصدراً في الشرع ، وأوردوا بناء على ذلك استدلالاً من القرآن الكريم يشدون بها مذهبهم .

وقد عرض أعلام أصول الفقه أدلتهم على بساط البحث ، وناقشوها مناقشة علمية موضوعية دقيقة ، أعرض للقارئ هذه الأدلة من كلام للامام السرخسي العنفي لما امتاز به عرضه من الاستكثار لهم من الأدلة مع الوضوح :

قال الامام السرخسي رحمه الله تعالى : « استدلوأ بقوله تعالى : « ولا تقف ما ليس لك به علم » . وإذا كان خبر الواحد لا يوجب

العلم لم يجز اتباعه والعمل به ، بهذا الظاهر . وقال تعالى : « ولا تقولوا على الله الا الحق » وخبر الواحد اذا لم يكن معصوماً عن الكذب محتمل للكذب والغلط ، فلا يكون حقاً على الإطلاق ، ولا يجوز القول بإيجاب العمل به في الدين . وقال تعالى : « الا من شهد بالحق وهم يعلمون » وقال تعالى : « وان الظن لا يغني من الحق شيئاً » . ومعنى الصدق في خبر الواحد غير ثابت الا بطريق الظن ، ولأن خبر الواحد محتمل للصدق والكذب ، والنص الذي هو محتمل لا يكون موجباً للعمل بنفسه مع أن كل واحد من المحتملين فيه يجوز أن يكون شرعاً ، فلأن لا يجوز العمل بما هو محتمل لكذب . والكذب باطل - أصلاً - أولى » انتهى .

وأود أن ألفت نظر القارئ الى هذا الأسلوب العلمي الذي يعرض حجة المخالف وكأنها حجج كثيرة ، حتى لربما اقتنع بها بعض القراء اذا لم يكن من أهل التأمل الناقد ، وان كانت هي في الواقع مغالطات ضعيفة يمكن الاستغناء عن الرد عليها ، لولا ما نبغ في هذا الزمان العجيب من فئة قليلة معزولة عن المجتمع تغطت بتحقيق أئمة العلم والدين ، وأخذت سبيل التكلف والتوهم والشذوذ سبيلاً لها ، تستهوي بالاثارة العاطفية أحرار الشبان المتدينين تزعم لهم أنهم سيجدون الاسلام ، وتلقنهم هذا المبدأ - فيما تلقنهم من شذوذ - مبدأ انكار العمل بالحديث الصحيح ، وان كان معلم هذه الفكرة المصري لم يصل الى أن يستند لدلائل كهذه التي ساقها علماءنا - أجزل الله مثوبتهم - بدافع من أمانتهم العلمية ، واخلاصهم للحقيقة .

ونحن نعذر هؤلاء من أنهم سينتهون بهذا الشذوذ الى أفجع نتيجة من تجديدهم المزعوم ، ألا وهي أن يأتوا باسلام بلا سنة ، أي بمباركة

بازاء ما توفر من شروط العدالة والضبط والاتصال ثم تحري السلامة من الشذوذ والاعلال ، ولو فتح باب رد الأدلة والقضايا الصحيحة بالأوهام على هذا النحو لما سلم للإنسان أمر قط في شأن من شؤون حياته ، والنصوص التي أوردوها قد وضموها في غير موضعها الصحيح ، وصرفوها عن المعاني التي وردت لأجلها .

وجملة ذلك أن الله تعالى نهى عباده المؤمنين أن يتبعوا ما لم يثبت عندهم بدليل مقبول في شريعة الله من نص شرعي أو برهان عقلي صحيح ، وهذا معنى قوله : « ولا تقف ما ليس لك به علم » ، وقوله : « ولا تقولوا على الله إلا الحق » ونحوهما من النصوص التي سبق أن ذكرت ، ونهى القرآن على الكافرين تقليد آبائهم من غير برهان من الله ، لكنهم اتبعوا الظنون أي الأوهام التي قامت في نفوسهم وتمكنت بمامل التقليد ، فقال : « ان يتبعون إلا الظن ، وان الظن لا يفني من الحق شيئاً » .

وقد توفرت الأدلة اليقينية القطعية على وجوب العمل بخبر الواحد الصحيح ، وهي أدلة من الكتاب والسنة والاجماع ، كما نوضح فيما يلي :

آ - دلالة القرآن على حجية خبر الواحد الصحيح :

وذلك في مواضع عديدة ، قال الامام فخر الاسلام أبو الحسن البزدوي الحنفي في أصوله (١٢) : « وهذا في كتاب الله أكثر من أن يحصى » .

وقد عني شارحه العلامة الأصولي عبد الميز البغدادي بالتوسع في إيرادها ، مما لم يفعله غيره من الأصوليين ، ونذكر طرفاً مما ذكره فيما يلي :

أخرى أصرح : اسلام بلا دين إلا مجرد التسمية . . . ١١ . ونبين فيما يلي الخطأ في هذه الاستدلالات ، ثم نبين كيف أطرح هذا المذهب المخالف كل دلائل الشرع القطعية من الكتاب والسنة والاجماع ، وخرقوا بداهة المنطق الذي تسير عليه الحياة .

أما الخطأ في الاستدلال فيقول فيه الامام الغزالي في المستصفى (١) :

« وهذا باطل من أوجه :

الأول : انكارهم القول بخبر الواحد غير معلوم ببرهان قاطع ، بل يجوز الخطأ فيه ، فهو إذن حكم بخبر علم .

الثاني : ان وجوب العمل به معلوم بدليل قاطع من الاجماع فلا جهالة فيه .

الثالث : أن المراد من الآيات منع الشاهد عن جزم الشهادة بما لم يبصر ولم يسمع ، والفتوى بما لم يرو ولم ينقله المدول .

الرابع : ان هذا لو دل على رد خبر الواحد لدل على رد شهادة الاثنين والأربعة والرجل والمرأتين والحكم باليمين ، فكما علم بالنص في القرآن وجوب الحكم بهذه الأمور مع تجويز الكذب ، فكذلك بالأخبار .

الخامس : أنه يجب تحريم نصب الخلفاء والقضاة ، لأننا لا نتيقن إيمانهم فضلاً عن ورعهم ، ولا نعلم طهارة امام الصلاة عن الجنابة والحدث فليمتنع الاقتداء » انتهى .

هذا رد للامام الغزالي على مغالطات المنكرين للعمل بالخبر الأحادي الصحيح ، وهو ظاهر في إبطال مستنداتهم ، ونوضح ذلك بأسلوب آخر فنقول :

أما ما ذكروه من عدم عصمة الراوي عن الكذب أو الخطأ فهو توهم ضعيف ، لا يؤبه له

١ - قوله تعالى : « فلولاً نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون » .

قال في مسلّم الثبوت وشرحه (١٣) :

« فان الحذر انما يكون من الواجب ، والكرامة دلت على الحذر فيكون الأخذ بمقتضى أخبار الطائفة واجباً ، والطائفة من كل فرقة لا تبلغ مبلغ التواتر ، بل الطائفة على ما قال ابن عباس رضي الله عنه تشمل الواحد والجماعة » .

٢ - قوله تعالى : « فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون » .

أمر الله تعالى في هذه الآية بسؤال اهل الذكر ، ولم يفرق بين المجتهد وغيره ، وسؤال المجتهد لغيره منحصر في طلب الاخبار بما سمع دون الفتوى ، ولو لم يكن القبول واجباً لما كان السؤال واجباً (١٤) .

٣ - قوله تعالى : « يا ايها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله » .

« أمر بالقيام بالقسط والشهادة لله ، ومن أخبر عن الرسول بما سمعه فقد قام بالقسط وشهد لله ، وكان ذلك واجباً عليه بالأمر ، وانما يكون واجباً لو كان القبول واجباً ، والا كان وجوب الشهادة كعدمها ، وهو ممتنع » (١٥) .

ب - دلالة السنة :

وهو أمر أشهر من أن يخفى لكثرة ما تواردت عليه الأحاديث في الوقائع التي لا تحصى كثرة كما صرح بذلك أئمة اهل العلم (١٦) ، أذكر منها هذه الأحاديث مبيناً تخرجها :

١ - قوله ﷺ نضر الله امراً سمع مقالتي فبلغها ، فرب حامل فقه غير فقيهه ، ورب حامل فقه الى من هو افقه منه » .

وهذا حديث متواتر بلغ روايته من الصحابة نحو ثلاثين صحابياً ، كما ذكر الامام السيوطي في تدريب الراوي (١٧) .

وهو دليل جلي جداً على الموضوع ، استدل به الامام السرخسي الحنفي على وجوب قبول حديث الواحد الصحيح ، قال يوجه استدلاله (١٨) : « ثم ان من يمشي رسول الله ﷺ خليفته في التبليغ - يعني واجب الامتثال - فكل من سمع شيئاً في أمر الدين فهو خليفته في التبليغ ، مأمور من جهته بالبيان » . يعني فيكون واجب القبول أيضاً ، فثبت بذلك وجوب الممثل بخبر الواحد .

٢ - حديث أنس بن مالك رضي الله عنه في تحريم الخمر : قال « ٠٠٠ اني لقائم اسقيها ابا طلحة و ابا أيوب ورجالا من اصحاب رسول الله ﷺ في بيتنا اذ جاء رجل فقال : هل بلغكم الخبر ؟ قالوا : لا . قال : فان الخمر قد حرمت ، فقال أبو طلحة : يا أنس ، أرق هذه القلال . قال : فما راجعوما ، ولا سألوا عنها بعد خبر الرجل » متفق عليه .

٣ - حديث عبد الله بن عباس رضي الله عنهما قال : « جاء أعرابي الى النبي ﷺ فقال : اني رأيت الهلال - قال الحسن في حديثه يعني هلال رمضان - فقال : « أتشهد أن لا اله الا الله ؟ » قال : نعم . قال : « أتشهد أن محمداً رسول الله ؟ » قال : نعم . قال : « يا بلال ، أذن في الناس أن صوموا غداً » أخرجه أبو داود والترمذي والنسائي ، وورد نحوه عن ابن عمر وأنس بن مالك وربيعة بن حراش (١٩) ، وقد صحح العلماء ذلك .

وغير ذلك كثير لا نطيل به، فقد بلغ مبلغ التواتر المعنوي، فضلاً عن تواتر الحديث الأول بنفسه كما بينا، نحيل القارئ للتوسع فيه إلى المراجع.

ج - اجماع الصحابة :

فقد تواتر عنهم العمل بخبر الواحد، حتى تركوا لأجله اجتهادهم. قال الامام الفزالي في المستقصى (٢٠) : « تواتر واشتهر من عمل الصحابة بخبر الواحد في وقائع شتى لا تنحصر، وإن لم تتواتر أحادها، فيحصل العلم بمجموعها، أي أنها بمجموعها تبلغ درجة التواتر المعنوي، فتفيد بمجموعها العلم اليقيني القطعي ».

وقال العلامة المحقق محب الله بن عبد الشكور في كتابه « مُسَلِّمُ الثبوت » (٢١) :

« ثانياً اجماع الصحابة وفيهم علي، بدليل ما تواتر عنهم من الاحتجاج والعمل به في الوقائع التي لا تحصي من غير تكثير، وذلك يوجب العلم عادة ٠٠٠ ».

ومن أمثلة عمل الصحابة بخبر الواحد :

١ - عمل أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه بحديث عبد الرحمن بن عوف في قضية المجوس، وهم عبدة النار، حيث شهد عبد الرحمن بن عوف « أن رسول الله ﷺ أخذها من مجوس هجر » يعني الجزية. فأخذ بذلك عمر. أخرجه البخاري وغيره (٢٢).

٢ - كذلك عمل عمر بن الخطاب في دية الجنين، كما رواه عنه ابن عباس رضي الله عنهما : أن عمر ناشد الناس في الجنين فقام حَكْلُ بن مالك بن النابغة فقال : كنت بين امرأتين، فضربت أحدهما الأخرى فقتلتها وجنينها، فقضى رسول الله ﷺ فيه بغرة عبد

أو أمة، وإن تقتل بها،. أخرجه أصحاب السنن إلا الترمذي، وأخرجه ابن حبان في صحيحه والحاكم في المستدرک (٢٣)، وأصله في الصحيحين من حديث أبي هريرة.

فقد عمل الصحابة بحديث الواحد ولم يختلفوا في الاحتجاج بأخبار الأحاد، حتى تم اجماعهم على العمل بموجبها كما في الحديثين اللذين ذكرناهما، مما يدل على استقرار قضية العمل بخبر الواحد الصحيح لديهم، وأنها قضية مسلبة عندهم اجماعاً.

اشكال على عمل الصحابة بخبر الواحد :

اعترض المخالفون على ما ذكرنا ببعض ما ورد من تعري الصحابة وثبتهم، فجعلوه اعتراضاً على دلائل اجماعهم على وجوب العمل بخبر الواحد، ولعل أشهر ذلك وأقواه هذان الحديثان :

١ - عن أبي سعيد الخدري قال : كنت جالساً في مجلس من مجالس الأنصار، فجاء أبو موسى فزعا له، فقالوا : ما أزعجك؟ قال : أمرني عمر أن آتية فاتيته، فاستأذنت ثلاثاً فلم يؤذن لي، فرجعت، فقال : ما منكم أن تأتينا؟ فقلت : اني آتيت فسلمت على بابك ثلاثاً فلم تردوا علي، فرجعت، وقد قال رسول الله ﷺ : « إذا استأذن أحدكم ثلاثاً فلم يؤذن له فليرجع ».

قال : لتأتينني على هذا بالبينة !

فقالوا : لا يقوم إلا أصفر القوم، فقام أبو سعيد معه فشهد له. فقال عمر لأبي موسى :

انني لم أتهمك، ولكنه الحديث عن رسول الله ﷺ،. أخرجه البخاري ومسلم وغيرهما (٢٤).

مصر الأمم يعتمد فيها على أخبار الأحاد المتمدنين ، كالسفراء ، أو المبعوثين من قبل الحكومات ، فالتوقف عن قبول خبر الواحد يفضي الى تمطيل الدين والدنيا .

اشتباه ترك الفقيه للحديث :

تردني بعض الأبحاث نسبة ترك الحديث الى الفقهاء ، وربما عبر بعض الكتابين بما لا يفهم حقيقة موقف الأئمة رضوان الله عليهم ، بل ان بعضهم ربما صدر عنه مثل هذا لأنه لم يحتمل أن يرى عند أحد من الأئمة فهماً أو استنباطاً غير فهمه هو ، وقد جازف بعضهم فزعم ان « الأحاديث التي خالفوا أوامره عليه السلام فيها التي لو تتبعها المتتبع لربما بلغت الألوف كما قال ابن حزم ، هكذا بصيغة الألوف جمع الكثرة لا ، الآلاف ، جمع القلة .

وهذا قول غريب جداً ، فهل ترك أئمة الاسلام كل أحاديث الأحكام ؟؟ ثم ما هي ذي مصادر تخريج أحاديث الأحكام التي هي موضوع نظر الفقهاء ليخبرونا كم بلغت فيها عدة هذه الأحاديث ؟؟

ان القضية في واقع الأمر أن الامام المجتهد قد يجد أمامه من الأدلة ما يجعله يقدم - على الدليل الذي بين يديه دليلاً أقوى منه ، أو يفهم منه معنى غير الذي أخذ به غيره أو استنبطه من النص .

وأسرد لذلك ثلاثة أمثلة أشرح بهالآخوة القراء مواقف المجتهدين ، فيتذكروا بذلك ما يجب تجاه أئمة هذا الدين ، ولا يفتر أحد بما يرد من القيل حول هذه القضية من هجر الفقيه للحديث الصحيح ، أو ادعاء أنه لم يطلع على الحديث . وهي أمثلة لفقهاء كبار من الصحابة والتابعين واتباع التابعين :

٢ - حديث عمر بن الخطاب وابنه عبد الله بن عمر عن رسول الله ﷺ قال : « ان الميت ليُعَذَّب ببكاه أهله عليه » . فقالت عائشة رضي الله عنها : « رحم الله عمر ، والله ما حدث رسول الله ﷺ أن الله يعذب المؤمنين ببكاه أحد ، ولكن قال : ان الله يزيد الكافر عذاباً ببكاه أهله عليه » . وقالت : حسبكم القرآن : « ولا تزر وازرة وزر أخرى » . متفق عليه .

زاد مسلم : « انكم لتحدثوني غير كاذبين ولا مكذبين ، ولكن السمع يخطيء » .

والجواب عن هذا أنه ليس من انكار خبر الواحد ، لكن من باب التثبت والاحتياط لضبط الحديث ، فهذا عمر رضي الله عنه يقول : « اني لم أتهمك . . . » . وحديث تعذيب الميت ببكاه أهله روته عائشة رضي الله عنها اجتهاداً منها كما هو ظاهر ، لكن الحديث وارد في معنى صحيح يتحمل فيه الميت مسئولية ذلك ، مثل أن يوصي أهله بالبكاه عليه ، كما كان يفضل أهل الجاهلية ، يؤيد ذلك أن في رواية عمر رضي الله عنه لفظ الحديث : « ببعض بكاه أهله » .

فظهر بذلك أنه لا اشكال على حجية خبر الواحد الصحيح عند الصحابة الكرام .

د - دلالة العقل على حجية خبر الواحد :

وحقيقة ذلك أن الاحتجاج بخبر الواحد الصحيح أمر بدهي تقضي به الفطرة ، لا يحتاج الى كثير من الاستدلالات والبراهين ، فما من انسان الا وهو يمول في ابرام شؤونه في العمل أو التجارة أو الدراسة أو غيرها على ما يخبره به واحد موثوق من الناس ، حيث يقع في نفسه صدق المخبر ، ويغلب على احتمال الغلط أو احتمال الكذب ، بل ان الشؤون الكبرى في

نقصان ثمن الشاة ، الذي تبين له باكتشاف العيب انها كانت مصراة .

وقد اشتهر عن الحنفية أنهم قدموا القياس على الحديث الصحيح ، والقياس رأي ، ومعلوم أنه لا رأي في مقابل النص .

والحقيقة ان لفظة قياس هنا أوهمت غير المراد ، وان استعملت في بعض كتب أصول الحنفية ، فان المراد بالقياس هو الأصل الشرعي الثابت بأدلة القرآن والسنة القطعية ، التي توجب المساواة في العوض . مثل قوله تعالى : « وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به » . وهذا عمل بالنص في الموضوع مدعماً بأصول متفق عليها في المعاملات المالية (٢٧) ، نحو صنيع عمر رضي الله عنه في قصة فاطمة بنت قيس .

المثال الثالث : ما أخرجه مالك عن نافع عن ابن عمر أن النبي ﷺ قال : « المتبايعان كل واحد منهما بالخيار على صاحبه ما لم يتفرقا إلا بيع الخیار » وهو حديث متفق عليه (٢٨) . وهذه السلسلة أصح الأسانيد وتسمى سلسلة الذهب ، فقال الشافعي وأحمد بظاهر النص وهو تشريع الخيار بعد عقد البيع قبل أن يتفرقا البيعان .

وخالف الامام مالك راوي الحديث بهذا السند الذي هو أصح الأسانيد وكذا الحنفية ، وقالوا لهما الخيار بعد ايجاب أحدهما بقوله : « بيعت » مثلاً قبل قبول الآخر بقوله « اشتريت » .

والسبب في ذلك أن القرآن أباح الانتفاع بالمبيع وبالثمن بمجرد العقد في قوله تعالى : « الا أن تكون تجارة عن تراض منكم » لم يقيده بما بعد المجلس ، وكذلك ما قاله الامام مالك نفسه في الموطأ فقال عقب رواية الحديث : « وليس لهذا عندنا حد معروف ، ولا أمر معمول به فيه » .

المثال الأول : حديث فاطمة بنت قيس أن زوجها طلقها ثلاثاً ، فلم يجعل رسول الله ﷺ لها سكنى ولا نفقة . قال عمر رضي الله عنه : « لا نترك كتاب الله وسنة نبينا لقول امرأة لا ندري لعلها حفظت أو نسيت ، لها السكنى والنفقة ، قال الله عز وجل : « لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة » أخرجه مسلم وغيره (٢٩) .

فقد وجد عمر رضي الله عنه أن الأقوى هو الأخذ بنصوص القرآن والسنة التي تدل على وجوب النفقة والسكنى لكل مطلقة مدة العدة ، ومن ذلك المطلقة ثلاثاً ، فقدم ذلك على حديث فاطمة بنت قيس ووافقه على ذلك كثير من الصحابة ، وعمل بعض الصحابة بحديث فاطمة بنت قيس ، لكن أحداً لم يتهم عمر رضي الله عنه بترك الحديث وعصيان أمر النبي ﷺ .

المثال الثاني : حديث أبي هريرة عن النبي ﷺ قال : « لا تصروا الابل والغنم ، فمن ابتاعها بعد فهو بخير النظرين بعد أن يحتلبها : ان شاء أمسك ، وان شاء ردها وصاع تمر » متفق عليه (٣٠) .

التصرية هي ربط اخلاف (أي ائداء) الناقة والشاة وترك حلبها حتى يجتمع لبنها فيكثر ، فيظن المشتري أن ذلك عادتها ، فنهي عن التصرية عند البيع لذلك .

وقد ذهب الجمهور من العلماء الى الأخذ بظاهر الحديث لمن اشترى شاة مصراة ، ان شاء أمسكها ، وان شاء ردها وصاعاً من تمر مقابل الحليب الذي احتلبه منها .

وذهب أبو حنيفة وصاحبه محمد بن الحسن وعليه الفتوى عند الحنفية الى أنه لا يرد البيع بميب التصرية ، بل يجب الأرض ، وهو أن يدفع البائع للمشتري عوضاً عن



القلب موقع القبول ، وذلك في كل قضية دل
 دليل صحيح على ثبوتها ، لكن بقي احتمال
 مغلوب بعدم الثبوت ، لم يقطع الدليل ذلك
 الاحتمال ، فهذا الاحتمال لا يمنع من القبول ،
 وربما يظنه بعض الناس ولا سيما الموام
 يقيناً ، لعدم تفريقهم بين الأمرين ، وانما
 هو علم قائم على الشهور القوي بصحة القضية ،
 وهذا يجب العمل به والأخذ بمقتضاه في
 الأحكام ، كما أوضحنا فيما سبق ، وهو في
 الواقع نوع من العلم ، كما قال بعض
 الأصوليين . انه ادراك الطرف الراجع . وهو
 ملزم أيضاً ، لكن العلماء نهوا على هذا
 الاحتمال الضعيف الذي في هذا النوع والذي
 لا يلتفت اليه ، ليأخذ حكمه المناسب ، بازاء
 المرتبتين السابقتين .

بعد هذا البيان لمراتب العلم فانني أرى
 أيضاً استكمال التمهيد بأن أقسم خبر الواحد
 الصحيح الى قسمين :
القسم الأول : خبر الواحد الصحيح من حيث
 هو . أي لم تحتف به قرائن
 تقويه .

القسم الثاني : خبر الواحد الصحيح الذي
 احتف بقرائن تقويه ، وترتفع
 به عن غلبة الظن .

وهذا التمهيد في الواقع مهم جداً لتسهيل
 فهم البحث على القارئ ووضوح الرؤية فيه ،
 كي لا يتوهم من البحث ما لا يقصد من سياق
 العبارات .

عبارات موهمة في اثر الحديث الصحيح :
 وقع في بعض النشرات التي صدرت في
 بيان حكم الحديث الصحيح عبارات موهمة ،
 تحتاج الى تحرير المراد منها ، نسوق للقارئ
 بعض النماذج منها فيما يلي :

وحاصله انه لم يدر كم يستمر المجلس ، فلو
 توقفت الملك على التفرق لأدى الى الفرر وقد
 ثبت تحريم بيع الفرر بالسنن الصحيحة
 والاجماع . لذلك قالوا ان المراد من الحديث
 الا ان يتفرقا بأقوالهما ، وذلك بأن يتم الايجاب
 والقبول ، ولفظ الحديث يحتمل هذا المعنى
 فعملوا بالحديث عليه للدلة التي عرفتها ،
 وهذا لا يجوز أن يجعل تركا للسنة النبوية .

اثر الخبر الأحادي الصحيح في العقيدة :
 نهد لهذا البحث ببيان مراتب العلم
 الذي يستفاد من الدليل المعمول به في الشريعة :
 وهي ثلاث مراتب :

١ - العلم اليقيني القطعي : وهو
 ما ثبت بالأدلة القطعية اليقينية ، كنص
 القرآن الكريم والحديث المتواتر ، والحكم
 العقلي الذي لا يقبل رداً ، لكونه من المسلّمات ،
 مثل : « الثلاثة أكثر من الاثنين » ، وكون
 « الاثنين نصف الأربعة » . وهذا النوع يعرفه
 كل متمثل ، ولو لم يكن من أهل الاختصاص
 العلمي في المسألة .

والدليل الذي يثبت هذا العلم يجب قبوله
 والاعتقاد به ويكفر جاحده ، لأنه لفرط ظهور
 قطعيته صار من المسلّمات المقطوع بها . وصارت
 الوسائط كأن لم تكن ، وصار المطلع عليه
 كالسامع من النبي نفسه سواء بسواء ، فيكون
 منكراً مكذباً بالنبي ﷺ .

٢ - العلم النظري : وهو علم يقيني ،
 لكن ليس ضرورياً ، أي ليس ظاهراً لكل أحد ،
 انما هو علم نظري استدلالی ، لا يحصل الا
 للعالم المتبحر في العلم ، لتبحر الباحث في علم
 الحديث وفي أحوال الرواة والعلل . . .

٣ - علم غلبة الظن ، والمراد بها :
 ادراك رجحان صدق القضية ووقوع ذلك في

فان المخبر عن رسول الله ﷺ لو قدر أنه كذب عمداً أو خطأ ، ولم يظهر ما يدل على كذبه لزم من ذلك اضلال الخلق ، اذ الكلام في الخبر الذي تلقته الأمة بالقبول وعملت به . . » .

٥ - سبق قبل هذا قولهم : « والحق الذي نراه ونعتقد أن كل حديث احادي صحيح تلقته الأمة بالقبول من غير نكير منها عليه أو طعن فيه ، فانه يفيد العلم واليقين ، سواء كان في أحد الصحيحين أو في غيرهما » .

٦ - وفي نشرة أخرى يقولون : « ان دعوى اتفاق الأصوليين على ذلك القول دعوى باطلة ، وجرأة زائدة ، فان الاختلاف معروف في كتب الأصول وغيرها ، وقد نص على أن خبر الواحد يفيد العلم الامام مالك والشافعي وأصحاب أبي حنيفة وداود بن علي وأصحابه كاهن حزم . . . » .

٧ - نقلوا عن الشيخ أبي اسحاق الشيرازي من فقهاء الشافعية قوله : « وخبر الواحد اذا تلقته الأمة بالقبول يوجب العلم والعمل ، سواء عمل به الكل أو البعض » . ونقلوا قول القاضي أبي يعلى الحنبلي : « خبر الواحد يوجب العلم اذا صح سنده ، ولم تختلف الرواية فيه ، وتلقته الأمة بالقبول ، وأصحابنا يطلقون القول فيه وأنه يوجب العلم وان لم تتلقه الأمة بالقبول » . قال : « والمذهب على ما حكيت لا غير » .

ففي هذه العبارات ايهامات لنير الحق منها :

١ - ايهام ان المتأخرين من علماء المذاهب لم يأخذوا بالحديث الاحادي الصحيح في العقائد ، كما قد يفهم من العبارتين رقم ١/ و ٢/ وأنهم خالفوا مذاهب أئمتهم ، في هذا الأمر ، وأسلوب العبارة قد يؤخذ منه

١ - « فكما كان لا يجوز للصحابي مثلاً أن يرد حديث النبي ﷺ اذا كان في العقيدة بحجة أنه خبر آحاد سمعه عن صحابي مثله عنه ﷺ ، فكذلك لا يجوز لمن بعده أن يرده بالحجة نفسها ما دام أن المخبر به ثقة عنده ، وهكذا ينبغي أن يستمر الأمر الى أن يرث الله الأرض ومن عليها ، وقد كان الأمر كذلك في عهد التابعين والأئمة المجتهدين ، كما سيأتي النص بذلك عن الامام الشافعي رحمه الله تعالى » .

ثم خلف من بعدهم خلف أضاعوا السنة النبوية وأهملوها ، بسبب أصول تبناها بعض علماء الكلام وقواعد زعمها بعض علماء الأصول والفقهاء المقلدين » .

٢ - « ان القائلين بأن حديث الآحاد لا تثبت به عقيدة يقولون في الوقت نفسه بأن الأحكام الشرعية تثبت بحديث الآحاد ، وهم بهذا قد فرقوا بين العقائد والأحكام » .

٣ - « لقد عرضت لهم شبهة ثم صارت لديهم عقيدة ! وهي أن حديث الآحاد لا يفيد الا الظن ، ويعنون به الظن الراجح طبعاً ، والظن الراجح يجب العمل به في الأحكام ، اتفاقاً ولا يجوز الأخذ به عندهم في الاخبار الغيبية ، والمسائل العلمية ، وهي المراد بالعقيدة » .

٤ - ذكروا تحت عنوان : فساد قياس الخبر الشرعي على الاخبار الأخرى في افادة العلم :

قال ابن القيم رحمه الله تعالى (٢/ ٣٦٨) :

« وانما أتى منكر افادة خبر الواحد العلم من جهة القياس الفاسد ، فانه قاس المخبر ، عن رسول الله ﷺ بشرع عام للأمة ، أو بصفة من صفات الرب تعالى على خبر الشاهد على قضية معينة ، ويا بُعد ما بينهما !

وذهب ابن حزم وبعض أهل الحديث إلى أنه يفيد العلم ، ونسب ذلك الباطني إلى الإمام أحمد ، وابن خويز منداد للإمام مالك .

لكن في هذه النسبة اشكال : فقد رأيت من دلام القاضي أبي يعلى الجزم بأن مذهب الإمام أحمد إنما هو في إفادة الخبر المتلقى بالقبول للعلم ، خلافاً لمن لم يقيده بذلك ، وكذلك نازع المازري ابن خويز منداد فيما نسب لمالك (٢٩) ، وكتب أصول الفقه المالكي واضحة في اتجاه المازري . وقد استنكر الأصوليون أصل هذا المذهب ، وأولوا ما عزي منه للأئمة : قال الإمام الغزالي (٤٠) : « خبر الواحد لا يفيد العلم ، وهو معلوم بالضرورة فإنا لا نصدق بكل ما نسمع ، ولو صدقنا وقدرنا تعارض خبرين ، فكيف نصدق بالضدين ، وما حكى عن المحدثين من أن ذلك يوجب العلم ، فلملهم أرادوا أنه يفيد العلم بوجوب العمل ، إذ يسمى الظن علماً ، أي لأن لا يراد به المعنى الاصطلاحي الذي شرحناه من قبل .

فالحقيقة أن مستقر هذه الفكرة هو مذهب الظاهرية ، وقد قال بها بعض المصريين ورجحها تبعاً لميله إلى ابن حزم الظاهري .

التميم ، كما أنه لم يميز بين ما احتف بالقرائن وبين ما لم يحتف ، ولم يوضح الوجه الذي حصل به عدم أخذهم بالحديث الصحيح الأحادي في العقائد ١٩

٢ - يؤخذ من العبارات عدم التمييز بين الخبر الأحادي الصحيح المحتف بالقرائن وبين المجرد عنها ، حيث يذكر كلام العلماء في أن الخبر المحتف بالقرائن يفيد العلم ويجمل هذا شاهداً على إفادة الحديث الصحيح للعلم بتميم مطلق لم يقيده بأنه محتف بالقرائن . كما يلاحظ أن التقديم الملخص لفكرة النشر التي ناقشها ، يذكر اختيار إفادة الحديث الصحيح المتلقى بالقبول عند الأئمة للعلم ، ومضون النشرة تارة يتقيد بذلك وتارة لا يتقيد وهو الأكثر .

٣ - في العبارة رقم ٦/ ينسب القول بإفادة الخبر الأحادي العلم إلى الشافعي ومالك وأصحاب أبي حنيفة ، دون تقييد بكونه تلقته الأمة بالقبول ، بينما كلام الإمام الشيرازي الشافعي واضح بأن هذا الحكم إنما هو للحديث الذي تلقته الأمة بالقبول ، وكذلك صرح أبو يعلى الحنبلي بأن على هذا أيضاً المذهب أي مذهب الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى .

ونحدر فيما يلي البحث في هذه النواحي ، بتحقيق يضع كل جزئية في موضعها الصحيح إن شاء الله تعالى :

أثر الخبر الصحيح المجرد في العقيدة :

المعروف أن الخبر الأحادي الصحيح الذي لم تلقه الأمة بالقبول ، ولم يحتف بقرائن تقويه لا يفيد العلم اليقيني ، بل يفيد علم غلبة الظن ، وهذا هو مذهب الأئمة الأربعة وجهابرة علماء أصول الفقه ، وعباراتهم في ذلك أكثر من أن تحصر .

نادرة . فالاحتمال موجود في تصور العقل ، لكنه بعيد لفلبة صدق الراوي وأمانته وضبطه للحديث ، فكان من منهج العلماء العلمي الدقيق التنبيه على مثل هذا الفرق ، لوضع كل شيء في موضعه الذي هو عليه ، وإن كان مثل هذا قد يخفى على كثير من الناس ، ولا سيما العوام ، بل إن عامة الناس ، بل بعض أهل العلم الذين لم يمهروا في تطبيق أصول هذا الفن قد يكتفي بتدين الشخص عن اتصافه بالضبط ، يقول أحدهم : حدثني فلان وهو رجل صدوق لو قطعت عنقه لم يكذب ! أما المحدث فلا يكتفي بذلك لقبول خبره ، حتى يتثبت من ضبطه .

لكن ليس معنى هذا أنه لا يجب التصديق بخبر الواحد الصحيح ، كلا ، ثم كلا ، بل قد قرر العلماء من كل المذاهب لزوم الاعتقاد بالخبر الأحادي الصحيح ، كما قرروا وجوب العمل به أيضاً ، ولم يفرقوا بين الأمرين كما قد يظن .

يقول الامام السرخسي الحنفي رحمه الله بعد بيان نحو ما قدمناه (٣١) : « فاما الآثار المروية في عذاب القبر ونحوها فبعضها مشهورة وبعضها أحاد ، وهي توجب عقد القلب عليه ، والابتلاء بعقد القلب على الشيء بمنزلة الابتلاء بالعمل به أو أهم ... »

وقال الامام البرزدي في أصوله (٣٢) : « فاما الأحاد في أحكام الآخرة فمن ذلك ما هو مشهور ومن ذلك ما هو دونه ، لكنه يوجب ضرباً من العلم على ما قلنا ، وفيه ضرب من العمل أيضاً ، وهو عقد القلب ... »

وقال الامام الشافعي رضي الله تعالى عنه في الرسالة (٣٣) .

« أما ما كان نص كتاب بيّن أو سنة مجتمع عليها فالعذر فيها مقطوع ، ولا يسع

الشك في واحد منهما ، ومن امتنع من قبوله استتيب » .

فأما ما كان من سنة من خبر الخاصة الذي قد يختلف الخبر فيه فيكون الخبر محتملاً للتأويل وجاء الخبر فيه من طريق الانفراد : فالعجة فيه عندي أن يلزم العالمين حتى لا يكون لهم رد ما كان منصوباً منه ، كما يلزمهم أن يقبلوا شهادة العدول ، لا أن ذلك احاطة كما يكون نص الكتاب وخبر العامة عن رسول الله .

ولو شك في هذا شك لم نقل له : تب ، وقلنا : ليس لك أن كنت عالماً أن تشك ، كما ليس لك إلا أن تقضي بشهادة الشهود العدول ، وإن أمكن فيهم الغلط ، ولكن تقضي بذلك على الظاهر من صدقهم ، والله ولي ما غاب عنك منهم ، . انتهى .

وغير ذلك كثير لا نطيل به من نقل كلام الأئمة وغيرهم رضي الله عنهم ، يدل على أنهم ألزموا قبول خبر الواحد الصحيح في الاعتقاد والعمل ، ولم يفرقوا بينهما في حكم اللزوم هذا .

نعم انهم فرقوا في هذا الموضوع تفريقاً آخر ، هو التفريق في بعض النتائج بين خبر الواحد الصحيح وبين الخبر المتواتر . وهذا الفرق هو أنهم قالوا : من أنكر مسألة فكرية وردت في خبر أحادي صحيح فإنه لا يحل له ذلك ويأثم ، لكنه لا يكفر ، أما إذا جحد ما ثبت بالتواتر القطعي أو بنص القرآن القطعي فإنه يكفر عياداً بالله تعالى .

والسبب في ذلك ما ذكرناه أن انكار النص اليقيني القطعي يعني التكذيب بالشارع لا محالة ، أما انكار الخبر الأحادي ففيه شبهة احتمال الانكار على الرواة ، وشبهة خطئهم ، لما عرفنا أن رواية الخبر الصحيح غير

معصومين من الخطأ والكذب ، وان كان ذلك مستتبدا كما ذكرنا ، لكن ذلك أورث شبهة منعت من الحكم عليه بالكفر .

وكلام الامام الشافعي الذي ذكرناه واضح في هذا الحكم قال : « ولو شك في هذا شك لم نقل له تب ، وقلنا : ليس لك ان كنت عالما ان تشك كما ليس لك الا ان تقضي بشهادة الشهود العدول ، وان أمكن فيهم الغلط ، ولكن تقضي بذلك على الظاهر من صدقهم ، والله ولي ما غاب عنك منهم » .

وقال الامام صدر الشريعة في كتاب التوضيح في أصول الحنفية : « والواجب لازم عملا ، لا علما ، فلا يكفر جاحده ، بل يفسق ان استغف باخبار الاحاد الغير المؤولة ، وأما مؤولا فلا » .

ومعنى قوله مستغفا أي بغير حجة على الانكار ، بدليل مقابلته بالمأول . أما المستغف حقيقة فعلمه أشد .

وبهذا تكون قضية الخبر الأحادي الصحيح المجرد عن القرائن قد استكملت بيانها بما فيه الكفاية حسب مقتضى هذا المقام هنا ان شاء الله تعالى .

أثر الحديث الصحيح المحتف بالقرائن في العقيدة :

إذا كان التصديق يلزم بالحديث الصحيح الأحادي المجرد عن القرائن المقوية له ، فإن من الأولى الزام الاعتقاد بالحديث الصحيح المحتف بقرائن تجعله يفيد العلم النظري .

لكن هل يبلغ خبر الأحاد قوة افادة العلم بالقرائن ، أو لا يمكن أن يبلغ ذلك المبلغ :

يرى الامام الغزالي ان القرائن قد ترقى بالخبر الصحيح الى افادة العلم ، ويقول في ذلك (٣٤) .

« ومجرد القرائن أيضاً قد يورث العلم ، وان لم يكن فيه اخبار ، فلا يبعد أن تنضم القرائن الى الاخبار فيقوم بعض القرائن مقام بعض العدد من المخبرين ، ولا ينكشف هذا الا بمعرفة معنى القرائن وكيفية دلالتها ، فنقول : لا شك في أنا نمرف أمورا ليست محسوبة ، اذ نمرف من غيرنا حبه لانسان وبغضه له وخوفه منه وغضبه وخجله ، وهذه أحوال في نفس المحب والمبغض ، لا يتعلق الحس بها قد تدل عليها دلالات أحادها ليست قطعية بل يتطرق اليها الاحتمال ، ولكن تميل النفس بها الى اعتقاد ضعيف ، ثم الثاني والثالث يؤكد ذلك ، ولو أفردت أحادها لتطرق اليها الاحتمال ، ولكن يحصل القطع باجتماعها » .

ويقول الغزالي أيضا (٣٥) : « وكل دلالة شاهدة يتطرق اليها الاحتمال كقول كل مخبر على حياله ، وينشأ من الاجتماع العلم ، - وكان هذا مدرك سادس من مدارك العلم سوى ما ذكرناه في المقدمة من الأوليات والمحسوسات ، والملاحظات الباطنة والتجريبيات والمتواترات ، فيلحق هذا بها - » .

وإذا كان هذا غير منكر فلا يبعد أن يحصل التصديق بقول عدد ناقص عند انضمام قرائن اليه ، لو تجرد عن القرائن لم يفد العلم ، فانه اذا أخبر خمسة أو ستة عن موت انسان لا يحصل العلم بصدقهم ، لكن اذا انضم اليه خروج والد الميت من الدار حاسر الرأس حالي الرجل ممزق الثياب مضطرب الحال يصفق وجهه ورأسه وهو رجل كبير ذو منصب ومروءة لا يخالف عادته ومروءته الا من ضرورة فيجوز أن يكون هذا قرينة تنضم الى قول أولئك فتقوم في التأثير مقام بقية العدد ، وهذا مما يقطع بجوازه ، والتجربة تدل عليه

فيه، فيعلمه بعض الناس دون بعض، ولا يعلمه من ليس من أهل النظر، ولا يعلمه من ترك النظر قصداً، وكل علم نظري فالعالم به قد يجد نفسه شاكاً ثم طالباً» .

ويقول الحافظ ابن حجر في شرح النخبة (٣٨): « وهذه الأنواع التي ذكرناها لا يحصل العلم بصدق الخبر منها إلا للعالم بالحديث المتبحر فيه العارف بأحوال الرواة المطلع على العلل . وتكون غيره لا يحصل له العلم بصدق ذلك لقصوره عن الأوصاف المذكورة لا ينفي حصول العلم للمتبحر المذكور » .

حكم العلم النظري :

ولما كان العلم النظري مختلفاً عن العلم القطعي الضروري هذا الاختلاف، فقد اختلف حكم الخبر الذي ترقى بالقرائن لفائدة العلم النظري عن الحديث المتواتر، من أوجه نذكر منها :

١ - أن الحكم على الحديث إذا بلغ إفادة القطع يختلف من شخص إلى آخر، لأن القضية قضية بحث، وما يكون كافياً عند بعض أهل العلم قد لا يكفي عند غيره، فلا يجوز الإنكار فيه على من لم يجد البحث كافياً لاثبات أن الدليل الفلاني بعينه لا يبلغ درجة العلم .

٢ - أن من أنكر قضية ثابتة بدليل يفيد العلم النظري يأثم، بل يضل عياداً بالله تعالى، وهو حكم أشد من حكم المنكر للخبر الأحادي المجرد، لكنه لا يكفر اتفاقاً . قال العلامة محب الله بن عبد الشكور في الكلام على الحديث المشهور (٣٩): « وجمله الجصاص قسماً من المتواتر مفيداً للعلم نظراً، والاتفاق على أن جاحده لا يكفر، بل يضل » .

قال المحقق عبد العلي الأنصاري في شرحه يعلق على قوله: « جاحده لا يكفر » - :

وخالف في أصل المسألة صاحباً مسلماً الشبوت وشرحه فواتح الرحموت من الحنفية، وقالوا: إنه لا يفيد العلم، وفي المسلم شرح مناقشة مطولة متسلسلة حول هذه القضية، يمكن أن تتبلور فكرتها أمام القارئ بهذا النقاش الموجز نسوقه من المتن والشرح (٣٦):

« أن دلت القرينة على تحقق مضمون الخبر قطعاً، كالعلم بخجل الخجل ووجل الوجيل الحاصلين من مشاهدة الحمرة والصفرة، فالعلم بها أي بالقرينة دون الخبر، وإن دلت القرينة عليه ظناً، والخبر يدل على تحقق مضمونه أيضاً يدل ظناً، فمن الظنين الحاصل أحدهما بالقرينة والآخر بالخبر لا يلزم العلم ضرورة، انتهى » .

وفي رأيي أن التحقيق والتدقيق في مناقشات الفريقين يؤدي إلى أن الخلاف بينهم في هذه القضية ليس خلافاً حقيقياً، بل هو خلاف لفظي، لأن الذي ينفيه دليل المانعين في شقه الأول هو إفادة خبر الأحاد العلم بنفسه، وهذا لا يمنع إفادة العلم بالمجموع، وهو المطلوب، والذي ينفيه دليل المانعين في شقه الثاني هو لزوم إفادة مجموع الخبر والقرائن العلم ضرورة، وليس هذا هو المدعى، إنما المدعى إمكان إفادة العلم النظري، فإذا تحقق هذا الامكان، فما المانع من الأخذ به عند تحققه .

الفرق بين العلم القطعي والعلم النظري :

وهذا العلم هو علم نظري استدلاسي يقيني، لكنه ليس كالعلم الضروري القطعي الذي يفيد الخبر المتواتر، بل إن هناك فرقاً بينهما ذكره علماء الأصول وعلماء الحديث :

يقول الإمام الغزالي (٣٧): « النظري هو الذي يجوز أن يعرض فيه الشك، وتختلف

« أما عند غير الشيخ أبي بكر الجصاص فظاهر ، وأما عنده فلأن قطعيته نظرية ، فقد دخل في حيز الاشكال ، وما قيل انه لم يبق على هذا ثمرة للخلاف ، ففيه أن الثمرة عنده لما كان قطعياً يعارض الكتاب وينسخه جميع أنحاء النسخ ، بخلاف الجمهور » .

ومن هنا نفهم المراد من اطلاق عبارات بعض الأصوليين حين يقولون : خبر الواحد لا يفيد العلم ، .

وقول بعضهم : « لا تثبت به العقيدة » فان مرادهم ان خبر الواحد لا يفيد العلم اليقيني القطعي الذي يفيد نص القرآن والخبر المتواتر القطعي ، انما يفيد مع القرائن العلم النظري ، وانه بالتالي لا تثبت به العقيدة أي التي هي فرض مثل أركان الايمان في أنه يكفر جاحداً ، لكن يجب الاعتقاد به قولاً واحداً كما ذكرنا من قبل ، ويضلل منكروه .

أنواع من الحديث تفيد العلم النظري :

وفي الختام نذكر للقارئ أنواعاً من حديث الأحاد الذي يفيد العلم النظري لاحتفائه بالقرائن :

١ - الخبر الذي تلقته الأمة بالقبول ، كما مر في أكثر من موضع . والحق به الامام أبو بكر الجصاص الحنفي الخبر المشهور كما ذكرنا ، وذلك بمعنى الشهرة عند الحنفية . واستدل لرأيه باستحالة أن تتفق عليه الأمة ويكون خطأ لأنه يصير مجمعاً عليه (١٠) ، وغيره

من الحنفية يقولون انه يفيد علم الطمانينة بسبب هذا التواتر والتلقي ، وهذا قريب جداً من القول بأنه يفيد العلم النظري ، لأنهم قالوا انه قد يعرض فيه الشك كما سبق .

ومن هنا نجد للحنفية مستمسكاً بجعل المشهور قسماً منفرداً ، لأنه استقل بهذه المزية في قوة الاحتجاج .

٢ - المشهور عند علماء الحديث ، وقد سبق تعريفه ، وذلك اذا كانت له طرق متباينة سالمة من ضعف الرواة والعلل .

٣ - المسلسل بالأئمة الحفاظ المتقنين حيث لا يكون غريباً ، مثل حديث مالك عن نافع عن ابن عمر ، وهي سلسلة الذهب . فانه يفيد العلم عند سامعه بالاستدلال من جهة جلالة رواته ، بما يقوم مقام العدد الكثير من غيرهم . فاذا انضاف اليه من هو في تلك الدرجة ازداد قوة وبعد عما يخشى عليه ، وصار مفيداً للعلم عند العالم المتبحر كما ذكرنا من قبل (١١) .

وبهذا نكون قد وفينا مسألة اثر الحديث الصحيح في العمل والعقيدة حقها من البيان في حدود ما يسمح به المجال ههنا ، وظهرت بذلك منهجية أئمة العلم في اعطاء كل نوع من الحديث ما يطابق وضع رتبته تماماً ، من غير تشدد ولا غلو ، خلافاً لما يذهب اليه المتهوكون من الحكم على الناس بالكفر لأي مخالفة تبدر من الانسان ، ومن غير اجحاف بحق الدليل الشرعي وما يجب على المسلم نحوه .

الدكتور نور الدين عتر

□ الدكتور نور الدين عتر . رئيس قسم علوم القرآن والسنة - كلية الشريعة - جامعة دمشق .

□ من مؤلفاته : ١ - الامام الترمذي والموازنة بين جامعيه وبين الصحيحين . ٢ - علوم الحديث ، الامام ابن الصلاح .

٣ - الحج والعمرة في اللغة الاسلامي . ٤ - هدي النبي ﷺ عليه وآله وسلم في الصلوات الخاصة .

٥ - المغني في الضعفاء ، الامام الذهبي . ٦ - نزهة النظر شرح نخبه الفكر للحافظ ابن حجر . ٧ - دراسات تطبيقية في الحديث النبوي . ٧ - شرح علل الترمذي ، للحافظ ابن دحب .

الحواشي :

- ١ - وقد كان هنالك من يظن هذه القواعد متفرقة لا ترتبط مع بعضها برباط التكامل ، حتى تكلم بعض اهل الفرق المتقدمة طعنا على اهل الحديث ، ثم جاء المستشرقون يدندنون حول هذا المنفى في العصور المتأخرة ، وقد قمنا بدراسة هذا العلم دراسة مبتكرة على أسلوب منهجي جديد ، انبثنا فيه تكامل هذه القواعد وانها تشكل نظرية نقدية متكاملة ، تحيط بجميع ما يحتاج اليه البحث النقدي للروايات وتأخذ بزمام القيمة والحدود وذلك في كتابنا « منهج النقد في علوم الحديث » ، وتوصلنا بذلك الى بيان بطلان ما أورده النقادون على منهج الحديث ، باقامة الحجج والبراهين الدامغة على تلك الانتقادات .
- ٢ - تدريب الراوي شرح تقريب النواوي للسيوطي ج ١ ص ٤٩ .
- ٣ - انظر التعريف في مطلع كتاب علوم الحديث للإمام أبي عمرو ابن الصلاح .
- ٤ - منذ الأعصر الأولى كما نجده عند الشافعي في الرسالة ص ٣٧٠ .
- ٥ - انظر على سبيل المثال علوم الحديث لابن الصلاح ص ٩٤ وشرح الألفية في علم الحديث للمحافظ عبد الرحيم بن الحسين العراقي ج ٢ ص ٢ - ٨ وكتابنا منهج النقد في علوم الحديث ص ٧٩ وما بعد .
- ٦ - في كتاب علوم الحديث ص ٩٥ - ٩٦ .
- ٧ - شرح نغمة الفكر للمحافظ ابن حجر المصقلاني ص ٣٧-١٨ نسخة شرحه للقيصري .
- ٨ - ج ٢ ص ١١١ .
- ٩ - اصول الفقه للسرخسي ج ١ ص ٣٢١ .
- ١٠ - صرح بهم العلامة الأصولي المعلق محب الله بن عبد الشكور في شرح مسلم الثبوت ج ٢ ص ١٣١ .
- ١١ - ج ١ ص ١٥٤ - ١٥٥ .
- ١٢ - ج ١ ص ٦٩٢ بهامش شرحه كشف الأسرار .
- ١٣ - ج ٢ ص ١٣٤ .
- ١٤ - كشف الأسرار لمجد العزيز البخاري ج ١ ص ٦٩٢ .
- ١٥ - نفس المكان .
- ١٦ - البيهقي في كتابه اصول الفقه ، وكذا غيره ، وانظر مزيدا من سرد الاحاديث في شرح البخاري عليه ج ١ ص ٦٩٣ - ٦٩٤ .
- ١٧ - ج ٢ ص ١٧٩ ، وانظر « كشف الغطاء ومزيل الالباس عما اشتهر من الاحاديث على السنة الناس » للعجلوني ج ٢ ص ٤٤١ .
- ١٨ - اصول السرخسي ج ١ ص ٣٢٥ .
- ١٩ - انظر توضيح الأفكار ج ٢ ص ٤٦٧ .
- ٢٠ - ج ١ ص ١٤٨ .
- ٢١ - ج ٢ ص ١٣٢ من نسخة شرحه مع المستصفي .
- ٢٢ - نصب الراية ج ٣ ص ٤٤٨ .
- ٢٣ - نصب الراية ج ٤ ص ٣٨٤ .
- ٢٤ - فوائذ الرحموت ج ٢ ص ١٣٣ .
- ٢٥ - انظر كتابنا منهج النقد في علوم الحديث ص ٥٤-٥٣ ونبه الى ان اللفظة « اصدقت أم كذبت » لا اصل لها في رواية الحديث .
- ٢٦ - انظر دراسة الحديث في كتابنا دراسات تطبيقية في الحديث النبوي المعاملات ص ١٣٧ - ١٤١ .
- ٢٧ - انظر التفصيل في كتابنا دراسات تطبيقية ، وقد وضعنا هنالك مبينا مع الجمهور ، ونبين هنا دفع الطعن عن الحنفية ومن وافقهم في اصل الفكرة مثل الزيدية وغيرهم .
- ٢٨ - انظر تفريج الحديث ودراسته في كتابنا دراسات تطبيقية ص ١٥٧ - ١٦٠ .
- ٢٩ - تدريب الراوي ج ١ ص ٧٥ .
- ٣٠ - المستصفي ج ١ ص ١٤٥ ، وانظر شرح مسلم الثبوت ج ٢ ص ١٢١ .
- ٣١ - ج ١ ص ٣٢٩ - ٣٣٠ .
- ٣٢ - ج ١ ص ١٦٦ .
- ٣٣ - ص ٤٦٠ و ٤٦١ .
- ٣٤ - المستصفي ج ١ ص ١٣٥ .
- ٣٥ - ص ١٣٦ ، لكن الخوازي يتوقف عن المادة الخبر الاحادي الفردي لتعلم ، كما هو صريح كلامه بعد هذا .
- ٣٦ - ج ٢ ص ١٢١ .
- ٣٧ - المستصفي ج ٦ ص ١٣٢ - ١٣٣ .
- ٣٨ - نسخة شرح الشرح المقاربي ص ٤٦ .
- ٣٩ - في مسلم الثبوت ج ٢ ص ١١١ - ١١٢ .
- ٤٠ - فوائذ الرحموت ج ٢ ص ١١١ وهذا المستند تبناه بعد ذلك ابن القيم في الاستدلال على المادة الحديث الذي تلقته الامة بالقبول المعلم النظري .
- ٤١ - نزهة النظر شرح نغمة الفكر للمحافظ ابن حجر ص ٤٥ - ٤٦ .

ابراهيم بن ادهم

مصباح غلوجي

حول ذلك اسطورة لا تخلو من طرافة . قالوا :
مرّ ادهم ذات يوم ببساتين بخارى وتوضاً من
بعض الأنهار التي تتخللها ، فاذا بتفاحة يحملها
ماء النهر . فقال : هذه لا خطر لها ، فاكلها ، ثم
وقع في خاطره من ذلك وسواس ، فمرم على أن
يستحل من صاحب البستان . فقرع بابه ،
فخرجت اليه امرأة ، فقال لها : ادهم لي صاحب
البستان . فقالت : انه لامرأة - فقال استاذني
لي عليها ، ففعلت . فاخبر المرأة بخبر التفاحة .
فقالت له ان هذا البستان نصفه لي ونصفه
للسلطان ، والسلطان يومئذ يبلغ ، وهي مسيرة
عشرة من بخارى ، واحلته المرأة من نصفها ، وذهب
الى بلخ ، واعترض السلطان في موكبه ، فاخبره
الخبر واستحله : فامر السلطان أن يعود اليه
من القند . وكان له بنت بارعة الجمال ، قد
خطبها أبناء الملوك فتمنعت ، وحببت اليها العبادة
والرجال الصالحون ، وهي تحب أن تتزوج من
ورع زاهد في الدنيا . فلما عاد السلطان الى
قصره اخبر ابنته بخبر ادهم فرغبت في
تروجه . فلما اتاه من القند قال له : لا أهلك الا
أن تتزوج ابنتي . فانقاد لذلك بعد استعصاء

هو ابو اسحاق ابراهيم بن ادهم بن منصور
ابن يزيد بن جابر - وقيل : ابن عامر - المعجلي
التميمي (١) - فهو عربي النجار ، كريم الحسب ،
شريف (٢) .

□ ميلاده ومسقط رأسه : من تحقيق كميور علوم

لم يحدد الرواة سنة ميلاده . واختلفوا في
مسقط رأسه . فمن قائل : انه ولد بمدينة
بلخ (٣) . ومن قائل انه ولد بمكة المكرمة حين
كان والداه بحجان ، وان امه جعلت تطوف به في
المسجد الحرام على الناس وتقول لهم : ادعوا
لابني أن يجعله الله رجلاً صالحاً . فكان كما
أرادت (٤) .

□ حال أبيه :

كذلك اختلفوا في حال أبيه . فذكر بعضهم
انه كان شريفاً وثرياً من اثرياء كورة بلخ (٥) .
وروى بعضهم انه كان أميراً عربياً على خراسان ،
وانه ورث الإمارة من أبيه . وقال آخرون انه
كان رجلاً فقيراً متزهداً ورعاً ، وإن الإمارة قد
سعت اليه دونما رغبة منه أو اختيار ؛ ونسجوا

وتمنع ، فتزوج منها . ولما دخل عليها عمد الى ناحية من البيت ، واقبل على صلاته حتى اصبح - ولم يزل كذلك سبع ليل . ثم تزوجها وقام فاغتسل وصلى ومات اثناء صلاته ، فحملت منه ابراهيم ، ولم يكن لجده ولد ، فاسند الملك اليه . وكان من تخليه عن الملك ما اشتهر (٦) .

ومهما يكن من امر هذه الروايات ، فانها تجمع على ثراء ابيه ، وثرائه هو من بعده .

□ اسباب تزهـد ابراهيم :

وكذلك تبانت الروايات في اسباب تزهده (٧) . ومن اشهر هذه الروايات واكثرها وروداً في المظان والكتب التي ترجمت لابراهيم هي : انه خرج مع بعض اصحابه الى الصيد ، وبينما كان يكر ويفر جاداً إثر أرنب يروم رميه، إذ بهاتف من وراء الغيب يناديه باسمه قائلاً : « يا ابراهيم ! ا فحسبتم انما خلقناكم عبثاً ، وانكم إلينا لا ترجعون) . يا ابراهيم ! الهذا خلقت ام بهذا امرت ؟ فلم يبال به في بادية الامر . فعاوده الثانية فالثالثة . فشدد لجسام فرسه ووقف حائراً من شدة الجرع . ثم هتف به الرابعة قائلاً : « والله ، يا ابراهيم ، ما لهذا خلقت ولا بهذا امرت » . فآمن آتئذ بأنه صوت الحق ونذير من رب العالمين ، واطمأن نفسه بعد اضطراب ، وانست بعد وحشة ، فرجع الى اهله ، وخلت من فرسه ، ثم جاء الى راع لابيه فالتقى اليه بما يلبسه من حلل الإمارة وحليها ، واخذ منه اطعماره ، ولف جسمه بها وهام على وجهه .

□ اسفاره :

ساح في الامصار الاسلامية ، فجاب خراسان ، ثم يمم شطر العراق واقام بعض الوقت في البصرة والكوفة، فلم يصف له الميش فيهما فغادرهما وقصد الى الحجاز فزار قبر الرسول الكريم في المدينة ، وخرج على مكة

المكرمة وصحب فيها سفيانا الثوري والفضيل ابن عياض، وقيل انه قدم مصر ومربالا سكندرية ثم صار الى بلاد الشام ؛ ويبدو انه كان شغوفا بها ، حسن الظن باهلها وبصدق دينهم وحسن معاملتهم ، وكان يردد دائما قوله : « ما تهنت بالعيش الا في بلاد الشام ، افرز بديني من شاهق الى شاهق ، فمن رأني يقول مسكين ، ومن رأني يقول حمال وموسوس » (٨) . وقد قضى مدة طويلة من حياته فيها متنظلاً بين ربوعها . سنل مرة ومذ كم نزلت الشام ؟ فاجاب : منذ اربع وعشرين سنة . وما نزلت فيها الا لاشبع خبز الحلال » (٩) . طوف في سولها وجبالها ومدنها وقراها : زار بيت المقدس ، وقيسارية ، وغرة ، وطبرية ، والرملة ، وعكا ، وعسقلان ، والنواقر (الناقورة) واقام بعض الوقت في صور وصيدا وبسروت والتقى ، في الاخيرة ، الإمام الأوزاعي وصحبه ، وزار الأردن وقضى مدة من الزمن في دمشق وحمص والرستن . ورابط في إنطاكية ومرعش والمصيصة وطرسوس وسوقين ، وفي بعض العواصم والثغور الأخرى ، ويبدو انه التقى عصا التسيار في الساحل السوري ولا سيما في جبلة قبل أن يلتقى وجه ربه الكريم .

□ تاريخ وفاته :

اختلفت الروايات في تاريخ وفاته . روي انه توفي سنة ١٤٤ هـ (٧٦١ م) (١٠) ، وقيل سنة ١٦١ هـ (٧٧٧ م) (١١) . وقيل سنة ١٦٢ هـ (٧٧٨ م) (١٢) وسنة ١٦٣ هـ (٧٧٩ م) (١٣) . ولكن الذي عليه معظم المؤرخين الذين ترجموا له ان وفاته كانت سنة ١٦٢ هـ . وهو ما نرجحه نحن ايضا .

□ مكان وفاته :

وكذلك اختلفت الروايات في مكان وفاته . روي انه توفي في بلدة سوفتن (١٤) (حصن من بلاد الروم) . وقيل بالجزيرة ، دون ذكر اسمها ،

١ - فَيَدَمُ مقامه وجامعه فيها(١٠) .

٢ - اوقافه الواسعة من قرى وضياع وارضيه شاسعة ، ودور وحوانيت وغيرها من عقارات ، وتزايد هذه الأوقاف مع الزمن ، وتنامي الاهتمام بها ، حتى بلغ من هذا الاهتمام ان كان لها زمن الممالك ادارة واسعة خاصة بها تسمى (مشيخة المقام الابراهيمي) ، ويتولى رئاستها افاضل الشيوخ ، ويصدر بتعيينهم توقيع من المجلس العالي(٢١) . وكذلك كان يعين لها متولٍ في عهد الأتراك يشرف عليها ويقوم بادارة شؤونها . ونعتقد انه مما ينبغي المنطق ان يخصص الوافقون هذه الاملاك الكثيرة باسمه وبمدينة جبلة ومنطقتها وسواهما ، لو لم يصح انه مدفون فيها .

٣ - شهرة زاويته في التاريخ ، تلك الراوية التي كان الناس على اختلاف طبقاتهم يأتون اليها من كل حذب وصوب من البلاد الشامية كل سنة احياء للذكراه وتبركا بمقامه ، والتي كان يبدل فيها الطعام للصادر والوارد من الفقراء والمساكين وابناء السبيل(٢٢) .

٤ - لا نعرف ان لابراهيم قبرا وجامعا وارقانا في مدينة اخرى غير مدينة جبلة . اما قول بعضهم انه مدفون في صور(٢٣) وغيرها فهو قول لا يقوم اي دليل تاريخي او مادي على تأييده .

٥ - ذكر بعض المؤرخين والرحالة العرب الذين زاروا جبلة ان قبره قائم فيها ، دونما تحرز او ارتياب في القول . قال ابن شداد المتوفى سنة ٦٨١ هـ (١٢٨٢ م) : « وبجبلة بظاهرها قبر ابراهيم بن ادهم ... »(٢٤) . وكذلك قال ابو الفداء المتوفى سنة ٧٣٢ هـ (١٣٣١ م)(٢٥) وابن بطوطة المتوفى سنة ٧٧٩ هـ (١٣٧٧ م)(٢٦) ، وقرس الدين خليل الظاهري المتوفى سنة ٨٧٢ هـ (١٤٦٧ م)(٢٧) .

وحمل الى صور ودفن فيها(٢٨) . وله قبر هناك في موضع يقال له مدفله(٢٦) . وذكر انه مات بداء البطن في جزيرة من جزائر الروم اثناء غزوة ضد البيزنطيين ، وانه حمل الى الساحل ودفن فيه(٢٧) . وكذلك ذكر ابن اخته الشاعر محمد ابن كناسه(٢٨) في رثائه الذي يقول فيه :

رايتك ما يكفيك ما دونه الفنى

وقد كان يكفي دون ذاك ابن ادهما

وكان يرى الدنيا قليلا كثيرا

وكان لأمر الله فيها مظلما

امات الهوى حتى تجنبه الهوى

كما اجتنب الجاني الدم الطالب الدما

وللحلم سلطان على الجهل عنده

فما يستطيع الجهل ان يتزمتها

واكثر ما تلقاه في القوم صامتا

وان قال بد القائلين واحكما

يرى مستكنا خاصما متواضعا

وليشا اذا لاقى الكتيبة صيفما

على الجند الغريب من آل والذر

سلام وبر ما ابر واكرما(٢٩)

□ موضع دفنه :

وان كنا لا نستطيع ان نقطع برأي في مكان وفاته لاضطراب الروايات في شأنه ، فاننا لا نجد من الأسباب ما يدمو الى الشك في ان جثمانه قد نقل الى جبلة ودفن فيها ، بل بالعكس فان هناك كثيرا من الأدلة والحجج التي لا تؤيد ذلك منها :

شخصيته

تمتق ابراهيم في دراسة القرآن الكريم ،وغاص في اعماق الدين الحنيف فاستخرج جواهر حقائقه الأخروية والدينية ومثله الانسانية السامية . وفقه الحديث الشريف ورواه ، وتتبّع سيرة الرسول الكريم ﷺ وسلوك اصحابه فنهج نهجهم ، وثقف ثقافة عربية واسعة فكان بليغاً فصيحاً ، ورجع الى اصالته العربية فعمل بمناقبتها ومآثرها الخلقية ، فكان رجلاً فذاً بين الرجال ، كان قسوي الايمان بالله ، ومحدثاً ،وعالمًا عاملاً ، ومعلماً مؤدباً ، ومجاهداً بطلاً ، ومتزهداً ورعاً .

□ ابراهيم المؤمن :

كان مؤمناً قولاً وعملاً. قال صاحبه سفيان الثوري، حينما سئل عنه : « إن ابراهيم بن ادهم يشبه ابراهيم خليل الرحمن ، ولو كان في صحابة رسول الله ﷺ لكان رجلاً فاضلاً له سرائر » (٢٨) . وحسبنا دليلاً على قوة ايمانه وصدق يقينه هذه الشهادة بدلي بها سفيان الثوري وهو من هو من العلم والفضل والتقوى. هذا الى ما سنأتي على ذكره من ورع ابراهيم وتقواه ، ومن سمو اخلاقه مما هو من صميم الايمان .

□ ابراهيم المحدث :

كان محدثاً ثقة وراويّة صدوقاً مأموناً (٢٩) . وبلغ في علم الحديث منزلة رفيعة بين اصحابه حتى ان سفيان الثوري ، على غزارة علمه وعلو كعبه في الحديث ، كان يتحرز في حديثه بحضرته (٣٠) . وثقّه النسائي والدارقطني ، وخرّج له البخاري في الادب ، والترمذي (٣١) . روى عن جماعة من التابعين وتابعي التابعين احاديث متعددة ، منهم يزيد الرقاشي ، وعمر بن مبدالله السبيعي ، ويحيى بن سعد الانصاري ، ومالك بن دينار - وروى عنه جماعة من المحدثين منهم شقيق البلخي ، واسحاق الفزاري ، وبقيّة بن الوليد ، وابراهيم ابن بشار وغيرهم (٣٢) بيد انه لم ينصرف الى رواية الحديث كغيره من اصحابه مثل سفيان الثوري ، وابي حنيفة والأوزاعي ، بل انشغل تورعاً عن الرواية « بالشكر على النعم ، والاستغفار للدنوب ، والاستعداد للموت » (٣٣). وقال : « اني لا ادعوه رغبة عنه ، ولا زهادة فيه ، ولكنني سمعت منه شيئاً فانا اريد العمل به » (٣٤) .

□ ابراهيم العالم العامل :

كان عالماً جليلاً مهيباً « اذا حضر مجلساً فكانما على رؤوسهم الطير » (٣٥) تقديرأ لعلمه وفضله ، وكان « اذا قال برّ القائلين » (٣٦) ؟. ولكنه كان ، على سعة علمه وغزارة معرفته ، يؤثر ان يعمل بعلمه بصمت وتواضع ، على ان يتصدر مجالس الدرس وحلقات الوعظ والارشاد محققاً قوله : « اطلبوا العلم للعمل ، فان اكثر الناس قد غلطوا حتى صار علمهم كالجبال وعلمهم كالدر » (٣٧) ، وقوله : « ما صدق الله عبد احب الشهرة بعلم او عمل او كرم » (٣٨) .

□ ابراهيم المؤدب :

كان معلماً ومؤدباً ، ورائداً اجتماعياً فداً بدأ بنفسه فطبّق عليها الافكار والمبادئ التي اعتنقها ففداً قدوةً صالحةً للخاصة والعامة من ابناء عصره ، ومن خلفهم من الاجيال ، كان « همه هدى العلماء وادابهم » (٣٦) كما كان يقول . وكان اصحابه يجلسون اليه لياخذوا عنه الادب والاخلاق . قال ابو اسحق الفزاري : « كنت انا ومخلد ناثي ابراهيم فنتعلم من آدابه واخلاقه » (٤٠) . ضرب امثالا رائعة في الادب ومكارم الاخلاق فكان :

امينا صادقاً . روي « انه كان ينظر كرماً في كورة غرة ، فجاء صاحب الكرم ومعه اصحابه فقال له : انتنا بعنب نأكله ، فاتاه بعنب فاذا هو حامض . فقال له صاحب الكرم : امن هذا تأكل ؟ قال ابراهيم : ما أكل من هذا ولا من غيره . قال : ليم ؟ قال لأنك لم تبسح لي شيئاً منه . قال : فانتني برمان ، فاتاه برمان ، فاذا هو حامض . فقال : امن هذا تأكل ؟ قال : لا تأكل من هذا ولا من غيره ، ولكن رأيت احمر حسناً فظننت انه حلوا ، فقال : لو كنت ابراهيم بن ادهم ما عدا . قال : فلما علم انهم عرفوه هرب منهم وترك كراه » (٤١) .

وكان سخياً جواداً مؤثراً على نفسه : قال مضاء بن عيسى : « ما فاق ابراهيم بن ادهم الا بالصدق والسخاء » (٤٢) . وقال الأوزاعي : « ليس بين هؤلاء الفقراء افضل من ابراهيم بن ادهم ، فانه اسخى القوم » (٤٣) . وقد زخرت الكتب التي ترجمت له بكثير من الحكايات التي تشهد له بالسخاء نذكر بعضها :

« قال سهل بن ابراهيم : صحبت ابراهيم بن ادهم في سفر فانفق علي نفقته كلها . قال : فاشتبهت عليه شهوة ، فذهب فأخذ حمامه وباعه ، واشترى شهوتي ، فجاء بها . فقلت : يا ابراهيم فاین الحمام ؟ قال : يا اخي بعناه . قال : قلت يا اخي على اي شيء تركب ؟ قال : على عنقي . قال فحملني على عنقه ثلاث منازل » (٤٤) .

« وقال بقية بن الوليد : قدّم الي شيء من طرائف البحر فاهدته الي ابراهيم بن ادهم ثم ندمت بعد ذلك . فقلت له : ليم ندمت ؟ قال : لانه بعث الي بكساء كان يلبسه في الشتاء ، وبخف كان يلبسه في الغزو » (٤٥) . وروي انه كان يشتري بكراته البيض والزبداء والشواء والجوزبان والخبيص . فيطعمه اصحابه وهو صائم . فاذا افطر اكل رديء الطعام وحرم نفسه المظعم الطيب » (٤٦) وكان يعتبر ما ينفق على الاخوان من صميم الدين (٤٧) .

وكان رحيماً بالناس ، ولا سيما الفقراء والضعفاء والمساكين مواسياً لهم . وداعياً الي مساعدتهم . كان يقول « المواساة من اخلاق المؤمنين » (٤٨) . ويقول : « ذهب السخاء والكرم والجود والمواساة . فمن لم يواس الناس بماله وطعامه وشرابه ، فليواسهم ببسط الوجه والخلق الحسن » (٤٩) . حكى أحمد بن الفضل المعكي قال : « سمعت ابي يقول : مر ابراهيم بن ادهم بقيسارية ، وقد تعجل ديناراً من الكرم ، فسمع صوت امرأة تصيح . فقال : ما لهذه ؟ قالوا : تلد . قال : اي شيء يعمل للمرأة ؟ قالوا : يشتري لها طحين وزيت ولحم وعسل . فصرف ديناراه واشترى زنبيلاً وملاء طحيناً ، واشترى زيتاً وسمناً وعسلًا ولحماً ، وحمله على رقبته الي الباب ، وقال : خدوا ، فنظر فاذا هم افتر بيت في قيسارية وامدهم » (٥٠) . ولعل هذه القصة تذكرنا بقصة الخليفة عمر بن الخطاب ، رضي الله عنه ، حين حمل على كاهله الطحين

والسمن للعجوز ولصبيتها الصغار الجائعين . وروي انه كان اذا حصد مع حصادين ضعفاء ، سبقهم في امانة (٥١) وأشار اليهم أن يدعوا الحصاد ويجلسوا ليرتاحوا ، وحصد هو ما تبقى من اماناتهم (٥٢) .

وكان متواضعا مهذباً ذا قلب كبير . سئل الأوزاعي : « ايها احب اليك ابراهيم بن ادهم او سليمان الخواص ؟ قال : ابراهيم احب الي لانه كان يخالط الناس وينبسط اليهم » (٥٣) . « وكان اذا جلس على سفرة بها طعام طيب تخطى عنه لأصحابه ، واكل الخبز والزيتون ، وكان آخر من يرفع يديه عن الطعام تأديباً (٥٤) . ومع انه عزف عن الدنيا وما فيها ، فلم يكن له أن يحمل قلبه على سلوان وطنه ، بل ظل وفياً له نزاعاً اليه . فكان يردد دائماً قوله : « ما قاسيت ، فيما تركت ، شيئاً اشد علي من مفارقة الوطن » (٥٥) .

□ ابراهيم المجاهد البطل :

كان فارساً شجاعاً ومقاتلاً بأسلاً . باع نفسه لله ولأتمته فلم يبال على اي جنب كان مصرعه . رابط في العواصم والثغور ، وخاض المعارك ضد البيزنطيين متخذاً شعاره قول الله تعالى : « وقاتلوا في سبيل الله ، واعلموا ان الله سميع عليم » (٥٦) وقوله ، « ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتاً ، بل احياء عند ربهم يرزقون » (٥٧) . وشارك في غزوات كثيرة منها غزاة عباس الأنطاكي ، وغزاة محكاف (٥٨) . وما فتئ الجهاد ينازع نفسه ويملا شغاف قلبه ، وهو يعاني سكرات الموت . قال لأصحابه عشية موته ، وكانوا في عرض البحر يجاهدون ويقاتلون البيزنطيين : اوتروا لي قوسي ، فاوتروه ، فقبض عليه ، فمات وهو قابض عليه يريد أن يرمي العدو به (٥٩) . ولا عجب من ابراهيم يقضي في ساحة الجهاد في سبيل الله وأتمته وهو القائل : « من عرف ما يطلب هان عليه ما يسئل » (٦٠) .

□ ابراهيم المتزهد :

كان صادقاً في زهده . راض نفسه على الصبر ، وجاهدها وغالبها ، فقهرها وكبح جماح شهواتها وأهوائها . وليس قهر النفس والسيطرة عليها بالأمر اليسور الا لمن أوتوا قوة ارادة خارقة ؛ قد عبر ابراهيم عن ذلك بقوله : « ما قاسيت ، في الدنيا ، شيئاً اشد علي من نفسي ، مرة علي ، ومرة لي . واما أهوائي فقد استعنت بالله عليها ، واستكفيتها سوء مغالبتها فكفاني . والله ما آسى على ما أقبل من الدنيا ولا ما أدبر منها » (٦١) .

وأي شيء أدل على قهر النفس والسيطرة على نزعاتها ونزغاتها ، من أن ينصرف عن الأهل والولد ، ويتخطى من الدنيا وزينتها ، شاب مثل ابراهيم . ينعم بالسرادة والجاه العريض ، ويتقلب في أعطاف الترف ، وأحضان الرخاء وخفض العيش رغبة منه واختياراً ، وتفضلاً واقتداراً - وشتان بينه وبين بعض مدعي الزهد والورع ممن طمحو بأبصارهم الى الحياة الفضة الناعمة فكبا بهم الحظ ، وادبرت عنهم الدنيا فلوا منها كرها لا طوعاً وعجزاً ولا رغبة ، وعاشوا حالة على المجتمع .

عاش ابراهيم ، كما أراد أن يعيش ، فقيراً معدماً محروماً . كان يرتدي فرواً ليس تحته قميص - وكان يلبس مرقعة تزن سنتين رطلا ؛ وكان يلبس ، في الصيف شقتين بأربعة

دراهم ، يتزر بواحدة ، ويرتدي بأخرى - ولم يك يمتنع حمامة ، او ينتعل خفين (٦٢) - وكان اذا تجرد للجهاد ، يابى ان يركب دابة ، وسار الى حلبة القتال ماشيا على قدميه حافيا ؛ وربما سار ثلاثين ميلا او اكثر (٦٣) .

اما الطعام فكان يفتن منه بالبلغة وبما يسد الريق - وكان يربا بنفسه ان ياكل الا من كد يمينه وعرق جبينه - لذلك ابى « ان ياكل بطنه او يدينه » (٦٤) . وصد عن قبول الصدقة ، واستنكر المسالة ، ومقت التواكل . كان يقول : « المسالة مسالتان : مسالة على ابواب الناس ، ومسالة يقول الرجل فيها الزم المسجد واصوم واعبد الله ، فمن جاءني بشيء قبلته . فهذه شر المسالتين » (٦٥) . وكان يرفض اي عون او مساعدة من اصحابه واخوانه . « راء الاوزاعي بيروت ، وعلى عنقه حزمة حطب ، فقال له : يا ابراهيم ايش هذا لا اخوانك يكتفونك . فقال له : دمني من هذا يا ابا عمرو - فانه بلغني انه من وقف بدلة في طلب الرزق الحلال وجبت له الجنة » (٦٦) . ولم يكن يلجا اليهم الا في حال واحدة عبر عنها بقوله : « والله ما كانت لي مؤونة قط على اصحابي ، ولا على غيرهم الا في شيء واحد وهو اني ما كنت احسن اكري نفسي في الحصادين فيحتاجون الى ان يكروني وياخذوا لي الاجرة ، فهذه كانت مؤونتي عليهم » (٦٧) . و « كان اذا سئل كيف انت لا قال : بخير ما لم يحمل مؤونتي غيري » (٦٨) . حتى انه جعل العمل والاستغناء عن الناس في مرتبة شعائر الدين فقال : « ان الصائم المصلي الحاج الغازي من اغنى نفسه عن الناس » (٦٩) .

وكان يتورع عن قبول الهدية ، ويابى ان ياخذ سهما او نفلا مما يصيب المجاهدين في الغزو ، وان ياكل شيئا من متاع الروم (٧٠) ، لا تائما ، وهذا حلال ، ولكن ابتعادا عن الشبهات ، ونبذاً للتواكل . وكان دؤوبا على العمل ، شديد الصبر على مكارهه مخلصا له : كان يحصد الزرع في النهار والليل احيانا ؛ فان لم يجد حصدا طاف بين الدور فنادى : من يريد يطحن ؟ فكانت المرأة او الشيخ يخرجان اليه بحبهما ، فينصب الرحى بين رجله فلا ينام حتى يطحن ما يقدم اليه منه - واذا لم يجد طحنا اجر نفسه في حفظ البساتين والكروم ، او عمل في كسر الحطب او رمى الانعام (٧١) . واذا ما ضاقت به سبل الرزق الحلال طوى ثلاثا واكل في الرابع (٧٢) مجتزئا باليسير من الخرنوب او عروق الشجر او ثمار البلوط ؛ وربما استف الرمل او اكل الطين (٧٣) حتى اصبح هزيلانحिला « كانه ليس فيه روح ، ولو نفخته الريح لوقع » (٧٤) .

مجد ابراهيم العمل في سبيل الكسب المشروع والرزق الحلال ، وقد بلغ من تمجيده له ان اعتبره كالعبادة . كان يقول : « اصيب مطعمك ولا عليك ان تقوم الليل وتصوم النهار » (٧٥) .

وروى بعض اصحابه انهم قالوا له وهم يعملون معا في شهر رمضان خارج المدينة : « يا ابا اسحاق لو دخلت بنا المدينة فتصوم العشر الاواخر فيها لعلمنا ندرك ليلة القدر ! فقال : اقيموا ها هنا واجيدوا العمل ، ولكم في كل ليلة ليلة قدر » (٧٦) .

وهكذا ضرب ابراهيم مثلا رائعا من امثاله الاجتماعية للمتزهدين وللناس اجمعين ، بالسعي الحثيث والعمل الدائب لكسب معاشهم وبلوغ رزقهم حلالا طيبا ، ونبذ تقبص الانطواء

على النفس ، وبدعة الرهينة ، ومذلة التواكل فأهاب بالفقر المعاني أن يجد ويجتهد في طلب رزقه كيلا يكون عبلا على غيره وكى يحفظ ما ووجهه . ودعا الفنى القادر الا يمد يده الا الى الفقير العاجز عن العمل ليدرا عنه ذل المسالة وكذلك يستيقظ وجدان المجتمع ويستقر ، وتتوافر للانسان عزته وكرامته .

□ ابراهيم شيخ الصوفية :

لو امعنا النظر فيما سقناه من سيرة ابراهيم وسلوكه ، لوضح لنا انه كان صاحب مبدءا في التصوف يرمي الى تصفية النفس من ادرانها واكدارها ، وتنقية الروح من شوائب الجسد والسمو بها الى مرتبة رفيعة من التأمل والتفكير في الله والفناء فيه والخلوص اليه لدائه ، لا رغبة في جنته ولا رهبة من ناره وانما وجدا ومجبة له ، وتطلعا الى الوصول اليه ، وتوقا الى لقاء وجهه الكريم ، وقد عبر عن ذلك ايضا ببعض اقواله . قال كل من ابراهيم بن بشار ومحمد بن بحر: « سمعت ابراهيم بن ادهم يقول : « اللهم انك تعلم ان الجنة لا تزن عندي جناح بعوضة فما دونها إذا انت أنستني بمداركك ، ورزقتني حبك ، وسهلت علي طاعتك ، وفرغتني للتفكير في عظمتك ، فاعط الجنة لمن شئت » (٧٧) . وقال : « ان احببت ان تكون وليا فلا ترغب في شيء من الدارين ، وفرغ نفسك لله واقبل عليه يقبل عليك » (٧٨) . وقال ابو زيد الجذامي: قال لي ابراهيم بن ادهم: يا ابا زيد ما ترى غاية العابدين من الله غدا في انفسهم ؟ قال : قلت الذي اظن سكنى الجنة - قال ابراهيم: لقد ظننت ظنا ، والله اني لا ادري (او لارى) اكبر الامر عندهم ان لا يعرض بوجهه الكريم عنهم » (٧٩) .

وفي هدي ما ذكرناه ، نعتبر ابراهيم بن ادهم ظاهرة فذة في مجال التصوف الاسلامي، وإماما للمتصوفين الروحيين المسلمين الذين مهدوا لظهور الصوفية الاسلامية ومبادئها الروحية والفلسفية .

هذا ، ولا بد لنا ، قبل ان نختم هذا الحديث من ان ننوه بان بعض المستشرقين والباحثين العرب الذين اهتموا بدراسة الصوفية قد ذهبوا ، فيما ذهبوا اليه ، الى امرين :

اولهما : ان قصة تزهد ابراهيم بن ادهم ليست الا تكرارا لقصة (بوذا) الهندي في التزهد (٨٠) .

وثانيهما : ان ابراهيم قد تأثر في تزهد، بتعاليم البوذية التي كانت لها صوامع مزدهرة في مدينة بلخ - وان الصوفية الاسلامية ، بوجه عام ، مدينة بالكثير الى اصول هندية (٨١) .

وكان بودنا ان نناقش هذه الآراء ؛ لكن سمة هذا المقال وحجمه ، لا تسمحان لنا بالخوض في مثل هذا الموضوع .

□ كرامات ابراهيم :

ان ما ورد في بطون الكتب من روايات وحكايات عن كراماته لغزير جدا . . وفي رأينا انه قد شاب معظم هذه الروايات والحكايات غلو كبير بدخلها في نطاق الإعجاز ، مما لم يصح

الا للرسول والأنبياء : واختلط بعضها بروايات مشابهة لها نسبت الى غير ابراهيم . ولسنا هنا في حال تتيح لنا امر معالجة ومناقشة هذا الموضوع ، بيد اننا نقول ، حول الكرامات ، ان كثيراً من ذوي الاخلاق الفاضلة والورع والتقوى ، او المخلصين في المحبة كالوالدين مثلاً ، ممن لم يبلغوا درجة ابراهيم من التجرد والفناء في المحبة ، قد صفت اذهانهم ونفوسهم فأوتوا حدساً صائباً ورؤية صادقة في كثير من نواحي الحياة ، فكيف بابراهيم ، وهو من وصفنا وعلمنا ، من قهر النفس والتجرد المطلق من المادة ، والسمو بالروح الى الله والخلوص له والفناء فيه ؟ فلا شك انه يتجاوز ، بصفاته ونقائه ، حدود عالم المحدثات الى ما وراءه فيرى كثيراً من حقائق هذا الكون وأسرار الحياة .



الحواشي :

- ١ - ابن عساکر ١ : ٩٨ و ١٠٠ ، ابن خلکان ١ : ٣١ ، البداية والنهاية ١٠ : ١٣٥ .
- ٢ - ابن عساکر ١ : ١٠١ ، المعبر ٢٣٨ .
- ٣ - ابن عساکر ١ : ١٠١ .
- ★ في رواية حلية الأولياء : أبوه هو الذي جعل يطوف به ويدعو .
- ٤ - حلية الأولياء ٧ : ٣٧١ ، ابن عساکر ١ : ١٠٠ .
- ٥ - ابن عساکر ١ : ١٠١ .
- ٦ - ابن بطوطة ١ : ٤٦ .
- ٧ - للولوف على مختلف هذه الروايات يمكن الرجوع الى المصادر التالية : طبقات الصوفية للسلمي ١٤ : ١٥ ، حلية الأولياء ٧ : ٣٦٨ - ٣٦٩ ، ابن عساکر ١ : ١٠١ و ١٠٢ و ١٠٣ ، تهذيب ابن عساکر ٢ : ١٦٨ - ١٧٢ ، البداية والنهاية ١٠ : ١٣٥ و ١٣٦ ، شذرات الذهب ١ : ٢٥٥ - ٢٥٦ .
- ٨ - الرسالة القشيرية ٩ - ١٠ ، ابن عساکر ١ : ١٠٩ و ١١٠ ، شذرات الذهب ١ : ٢٥٥ ، البداية والنهاية ١٠ : ١٣٥ و ١٣٦ ، طبقات الصوفية ١٤ - ١٥ - سیر النبلاء ٧ .
- ٩ - ابن عساکر ١ : ١١٠ ، البداية والنهاية ١٠ : ١٣٦ - حلية الأولياء ٧ : ٣٦٩ .
- ١٠ - ابن خلکان ١ : ٣٢ .
- ١١ - ابن عساکر ١ : ١٤٩ ، الاعلاق الخطيرة ٥٩ ، ابن الأثير ٦ : ٥٤ ، آثار البلاد وأخبار العباد ٣٣٢ .
- ١٢ - ابن عساکر ١ : ١٤٩ ، شذرات الذهب ١ : ٢٥٥ ، الكواكب الدرية ١ : ٧٨ ، المعبر ١ : ٢٣٨ ، امرأة الجنان ١ : ٢٤٨ ، البداية والنهاية ١٠ : ١٤٥ .
- ١٣ - ابن عساکر ١ : ١٤٩ ، معجم البلدان ٤ : ١٧٨ .
- ١٤ - الرسالة القشيرية ١٣ ، وفيات الأعيان ١ : ٣٢ ، شذرات الذهب ١ : ٢٥٦ ، الكواكب الدرية ١ : ٧٨ .
- ١٥ - شذرات الذهب ١ : ٢٥٦ ، حلية الأولياء ٨ : ٩ .
- ١٦ - ابن عساکر ١ : ١٤٩ - ١٥٠ .
- ١٧ - هو محمد بن كناسة - وابن كناسة أبوه هو عبد بن عبد الأعلى - ويكنى أبا يحيى شاعر مجيد من شعراء الدولة العباسية ، ولد بأكولة ونشأ فيها ، وقد نقل عنه بطر الحديث - وكان رجلاً صالحاً فاضلاً ، لا يتصدى في شعر مدح ولا لهجاء . أول سنة ٢٠٧ هـ (٨٢٢ م) .
- ★ تزمزم الجدل هدر . وربما كان الأصل ترمم . وفي التمام ما ترمم فلان يعرف أي ما نطق .
- ١٩ - الأغاني ١٢ : ١١٥ .
- ٢٠ - يرجع الى البحث الخاص بجامع ابراهيم في هذا الكتاب .
- ٢١ - صبح الأضنى ١٢ : ٤٨٢ .
- ٢٢ - ابن بطوطة ١ : ٤٧ .
- ٢٣ - كتب في هذا الاستاذ عبد السلام الزين فاجاب متفضلاً انه ليس في امور قبر او جامع له ، وان أهالي صور يسمعون بهذا ممن سبقهم ، وانما قرأوه في الكتب كما لراء غيرهم من الناس .
- ٢٤ - الاعلاق الخطيرة : ج ١ قسم ١ ص ٥٩ .
- ٢٥ - تقويم البلدان : ٢٥٥ .
- ٢٦ - ابن بطوطة ١ : ٤٦ .
- ٢٧ - زبدة كشف الممالك وبيان الطرق والمسالك : ٤٨ .

٢٨- ابن عساكر : ١ : ١٠٥ ، البداية والنهاية : ١٠ : ١٣٧ .
سبح النبلاء : ٧ .

٢٩- ابن عساكر : ١ : ٩٩ .

٣٠- ابن عساكر : ١ : ١٢٣ ، البداية والنهاية : ١٠ : ١٣٩ ،
حلية الأولياء : ٨ : ٢٨ .

٣١- ابن عساكر : ١ : ١٠٥ ، الكواكب الدرية : ١ : ٧٨ ،
المعبر : ١ : ٢٣٨ ، البداية والنهاية : ١٠ : ١٤٥ .

٣٢- الكواكب الدرية : ١ : ٧٨ ، ابن عساكر وتهذيب
ابن عساكر : ٢ : ١٦٧ - ١٦٨ .

٣٣- ابن عساكر : ١ : ١٠٧ ، البداية والنهاية : ١٠ : ١٣٧ .

٣٤- حلية الأولياء : ٨ : ٣٣ .

٣٥- ابن عساكر : ١ : ١٢٥ ، البداية والنهاية : ١٠ : ١٣٩ .

٣٦- الأغاني : ١٢ : ١١٥ .

٣٧- طبقات الشعراء : ٥٩ .

٣٨- ابن عساكر : ١ : ١٢٧ ، الكواكب الدرية : ٧٦ ، حلية
الأولياء : ٨ : ٣١ .

٣٩- ابن عساكر : ١ : ١٠٧ .

٤٠- حلية الأولياء : ٧ : ٣٩٠ .

٤١- حلية الأولياء : ٧ : ٣٧٣ ، ابن عساكر : ١ : ١٢٦ .

٤٢- ابن عساكر : ١ : ١٢٣ ، حلية الأولياء : ٧ : ٣٧٣ .

٤٣- حلية الأولياء : ٧ : ٣٧٠ ، ابن عساكر : ١ : ١٤٤ - ١٤٥ ،
الرسالة القشيرية : ١٠ .

٤٤- حلية الأولياء : ٧ : ٣٧٠ ، الرسالة القشيرية : ١٠ ،
ابن عساكر : ١ : ١٤٤ .

٤٥- ابن عساكر : ١ : ١١٨ .

٤٦- ابن عساكر : ١ : ١١٩ ، البداية والنهاية : ١٠ : ١٣٨ .

٤٧- ابن عساكر : ١ : ١٢١ .

٤٨- حلية الأولياء : ٧ : ٣٩٠ ، ابن عساكر : ١ : ١٢٠ .

٤٩- حلية الأولياء : ٧ : ٣٨٩ ، الكواكب الدرية : ١ : ١٧٥ .

٥٠- حلية الأولياء : ٧ : ٣٨٢ ، ابن عساكر : ١ : ١٢١ .

٥١- الأمان : هو ، في عرف العصادين والمزارعين ، حصه كل
حصاد من الأرض التي يشاركه غيره في حصادها بعد قسمتها
بالتساوي بينهم - ولا تزال هذه التسمية مستعملة اليوم
في الساحل .

٥٢- حلية الأولياء : ٧ : ٣٧٨ .

٥٣- حلية الأولياء : ٨ : ١٠ .

٥٤- ابن عساكر : ١ : ١٠٥ ، الكواكب الدرية : ١ : ٧٦ .

٥٥- حلية الأولياء : ٧ : ٣٨٠ .

٥٦- سورة البقرة الآية : ٢٤٤ .

٥٧- سورة آل عمران الآية : ١٦٩ .

٥٨- حلية الأولياء : ٧ : ٣٨٨ .

٥٩- ابن عساكر : ١ : ١٤٩ ، ابن خلكان : ١ : ٣٢ ، البداية
والنهاية : ١٠ : ١٤٤ - ١٤٥ .

٦٠- ابن عساكر : ١٣٩ ، و ١٤٤ - طبقات الصوفية : ٢١ .

٦١- حلية الأولياء : ٧ : ٣٨٠ .

٦٢- ابن عساكر : ١ : ١٢٠ .

٦٣- حلية الأولياء : ٧ : ٣٨٧ ، ابن عساكر : ١ : ١٠٥ .

٦٤- ابن عساكر : ١ : ١٠٦ .

٦٥- حلية الأولياء : ٨ : ١٤ .

٦٦- ابن عساكر : ١ : ١٢٥ - ١٢٦ .

٦٧- حلية الأولياء : ٧ : ٣٨١ .

٦٨- ابن عساكر : ١ : ١٤٤ .

٦٩- حلية الأولياء : ٨ : ١٣ .

٧٠- حلية الأولياء : ٧ : ٣٨٨ ، ابن عساكر : ١ : ١١٥ .

٧١- حلية الأولياء : ٣٧ ٣٧ ، ابن عساكر : ١ : ١٢٥ و ١٢٦ .

٧٢- الكواكب الدرية : ١ : ٧٤ .

٧٣- حلية الأولياء : ٧ : ٣٧٤ و ٣٨١ ، انطبقات الكبرى :
٥٩ ، ابن عساكر : ١ : ١١٤ و ١١٥ .

٧٤- حلية الأولياء : ٨ : ١١ .

٧٥- حلية الأولياء : ٨ : ٣١ ، ابن عساكر : ١ : ١٠٠ ،
الكواكب الدرية : ٧٧٠١ .

٧٦- حلية الأولياء : ٧ : ٣٧٨ .

٧٧- حلية الأولياء : ٨ : ٣٤ و ٣٥ .

٧٨- الكواكب الدرية : ١ : ٧٧ .

٧٩- حلية الأولياء : ٨ : ٣٤ .

٨٠- المقيدة والشريعة في الاسلام : ١٤٣ ، والصوفية في
الاسلام : ٢٢ .

٨١- الصوفية في الاسلام : ٢٢ ، ذكرى أبي الطاهر : ٩٢ .

المجلس ٢٣٨

في فضل أبي إسحاق سعيد بن أبي وقاص

تحقيق: سكينه الشهابي

١ - ذكر ياقوت الحموي أن الحافظ بن عساكر أملى أربعمئة مجلس وثمانية مجالس في فن واحد (١) .

ومن فضل الله أن عدداً من هذه المجالس حفظته لنا قاعة المخطوطات في المكتبة الظاهرية بدمشق . وثائق تراثية هامة تجمع صفة القدم ، وجودة الخط . وصحة السماع . وكل مجلس من هذه المجالس يتناول فكرة واحدة ، قد تخص جماعة ، أو فرداً ، أو شهراً ، أو يوماً ، فهناك ، مجلس في فضل شهر رمضان (٢) ومجلس في فضل يوم عرفة (٣) . ومجلس في ذم من لا يعمل بعلمه ، ومجلس في ذم قرنساء السوء (٤) ، ومجلس في فضل عبد الله بن مسعود (٥) وهكذا .

والمجلس الذي أقدمه للقراء هو المجلس (٢٣٨) ، وهو من أهم هذه المجالس لأنه يتحدث عن صحابي من خيرة الصحابة هو ، سعيد بن أبي وقاص .

٢ - لن أهرف بالحافظ الكبير صاحب تاريخ دمشق ، والذي أملى هذه المجالس في مسجد بني أمية الكبير مستنداً الى سارية من سوارى هذا المسجد وحوله مسامعهم بأيديهم

١ - انظر معجم الأدباء، ١٣/٨١

٢ - هو المجلس ٤٠٥ مخطوط في الظاهرية مجموع ٨١ .

٣ - مخطوط في الظاهرية عام ٤٤٩٦ (٦٨١) .

٤ - نشره والذي لبله الأستاذ مطيع الحافظ دار الفكر ١٣٩٩ هـ ١٩٧٩ م .

٥ - حققته سكينه الشهابي وهو قيد النشر .

الكراريس والأقلام • فقد كتب الكثير عن علي بن الحسن بن هبة الله الشافعي ،
ابن عساكر (٦) •

أما الرجل الذي تحدث ابن عساكر عن فضائله فسأقتطف تعريفاً به من تاريخ دمشق
وبعض الكتب الهامة التي تحدثت عنه :

٣ - سعد بن أبي وقاص - واسم أبي وقاص مالك - بن أهيب بن عبد مناف بن
زهرة بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي ، أبو اسحاق القرشي الزهري المكي ، أحد العشرة
المبشرين بالجنة ، وأحد السابقين الأولين ، وأحد من شهد بدرًا والحديبية ، وأول من رمى
بسهم في سبيل الله • كان رأس من فتح العراق ، وواحدًا من الستة أهل الشورى • قال فيه
عمر رضي الله عنه : « ان أصابته الأمانة فذاك والا فليستمن به » • ولي الكوفة لمصر •
وهو الذي كوفها • باهى به رسول الله ﷺ فقال : « هذا خالي فليرني امرء خاله » ، ودعا
له فقال : « اللهم سدد رميته ، وأجب دعوته » ، فكان مجاب الدعوة ، وأخباره في ذلك كثيرة
مشهورة •

ولم يكن سعد كثير صلاة ولا صيام ، ولكن ما شئت من أخلاق المؤمن القوي الذي
يذكر ربه في قلبه ، ويطفح ذكره على لسانه ، فلا يشتم أحداً ، ولا يؤذي أحداً ، ولا يحمل
غلاً على أحد • بصدق النية ، وبصحة العزيمة في الدفاع عن الاسلام والمسلمين استحق
سعد رضي الله عنه بشارة رسول الله ﷺ له بالجنة ، ولم يكن رسول الله ﷺ ينطق عن الهوى ،
فقد عرف التاريخ موقعاً لسعد لا يجارى أيام محنة المسلمين ، وفتنتهم الكبرى زمن عثمان ،
لم يتبع نفسه هواها ، وهو يعلم أنه أحق من بقي بالخلافة • جاءه ابن أخيه هاشم
ابن عتبة ، فقال : ها هنا مائة سيف يروئك أحق بهذا الأمر ، فقال : أريد منها سيفاً واحداً
إذا ضربت به المؤمن لم يصنع شيئاً ، وإذا ضربت به الكافر قطع • وقال : ألا لمن الله
من لمن علياً ، ألا لمن الله من لمن عثمان ، انهما الفتتان اللتان قال الله فيهما « حتى تفييء
إلي أمر الله » • وحين عاد عمار بن ياسر من مصر في محنة عثمان كان سعد شاكياً ، فاستدعاه
وقال له فيما قال : « ويحك يا أبا اليقظان ان كنت فينا لمن أهل الخير ، فما الذي بلغني من
سميك في فساد بين المسلمين ، والتأليب على أمير المؤمنين ؟ أمك عقلت ، أم لا ؟ » ، وقال له :
« ويحك ، حين كبر سنك ، ورق عظمك ، ونفذ عورك ، فلم يبق منك الا ظم كظم الحمار
خلعت ربقة الاسلام من عنقك ، وخرجت من الدين عرياناً كما ولدتك أمك ! » •

وهكذا نرى أن سعداً لم يكن طرفاً في خصومة ، ولم يفضل في اصلاح البين فنة على
فنة • لزم بيته لا رغبة في السلامة ، وهو أول من يضحى بنفسه في سبيل الله حين تقتضي
مصلحة الأمة ذلك ، ولكنه كان ينظر الى الطرفين المتنازعين ونفسه تكاد تتمزق من الألم ،
يريد أن يوحد الشمل ، ويجمع الكلمة ، ويدفع الشبهات ، ويبعد الأمة عن مهاوي الضلالة ،
ويجنبها الهلكة •

٦ - اراجع في ذلك ابن عساكر في ذكرى مرور تسعمائة سنة على ولادته ٤٩٩ هـ - ١١٧٩ ، ومقدمة المجلة الأخيرة من
التاريخ تحقيق كاتبة هذه الأسطر •

ولعل خير ما يلخص لنا صور سعد وموقفه من الأمة قول عمر رضي الله عنه حين سئل عنه : « تركته في ولايته أكرم الناس مقدرة ، وأقلهم قسوة » ، هو لهم كالأم البرة ، يجمع لهم كما تجمع الذرة ، أشد الناس عند البأس ، وأحب قريش الى الناس » .

ومن جمع في نفسه مثل هذه الصفات ، وأعطى الأمة مثل هذا المعطاء جدير أن تملئ فضائله في مجلس يرى فيها الناس جميعاً صورة المؤمن القوي الذي عرف حدود الله حق معرفتها (٧) .

٤ - يبدو لنا هذا المجلس على جانب كبير من الأهمية حين نقرأ سماعه على المصنف سنة ٥٤٤ . وهذا يعني أن الحافظ ابن عساكر أملى مجلسه قبل أن يتم تأليف التاريخ ويتصدر لتسميته في مجالس عامة .

وشيء آخر يزيد في أهمية هذا المجلس وهو أن القاسم ابن الحافظ الكبير سمعه على والده مع عدد من علماء ذلك العصر منهم : هبة الله بن محفوظ بن مصري وولده أبو المواهب ، وهؤلاء الثلاثة سيكون لهم شأن كبير في سماع التاريخ على الحافظ وتسميته بعد وفاته .

وسبب ثالث يجعلنا نعتبر مجلس ابن عساكر هذا قطعة أثرية نفيسة هو أنه سمع على القاسم سنة ٥٧٣ ، وكتبه بخطه حين سمعه على والده سنة ٥٤٤ .

وإذا تذكرنا أن الحافظ ترجم سعداً ترجمة مستفيضة في التاريخ ، وعدنا الى تلك الترجمة نلقب صفحاتها فأننا سنجد ما جمعه ابن عساكر في هذا المجلس مبثوثاً متفرقاً في جوانب تلك الترجمة . وما دامت هذه الفضائل قد جمعت وأملت قبل أن يتم تأليف التاريخ وقبل أن يملأ في مجالس عامة فيمكننا أن نقول : أن هذا المجلس لبنة صغيرة من تلك اللبنة الكثيرة التي ضم الحافظ بعضها الى بعض ليؤلف منها تاريخه الكبير .

يضم هذا المجلس (٩) فضائل ، هي خلاصة ما ذكرته المصادر في سيرة هذا الصحابي الجليل ، أنها ليست كثيرة من حيث العدد ، ولكنها كبيرة من حيث المعنى ، قصد فيها الحافظ الى التركيز والايجاز ، فقد اختار من الطرق الكثيرة التي تصله بالخبر طريقاً واحداً ، كذلك فإنه اختار من هذه الفضائل أكثرها دلالة على شخصية سعد التي حفظها له التاريخ ، ولهذا فإن المجلس الذي أقدمه للقراء يشغل الأوراق (١١٤ - ١١٧) في المجموع ١٠٣ أوراقه من القطع الصغير ، مسطرة الورقة (٢١) سطراً ، وينتهي بالسماعات سلسلة حسب تاريخها .

٧ - يراجع تفصيل ما أوجزه في تاريخ دمشق (مصورة دار الكتب ١١/٦٠ - ١١٩ ، وكولومبيا ١٥٣ في ٩٦ ، وسير اعلام النبلاء ٩٢/١ ، والاصابة ٣٣/٢ ، وتراجع اخبار سعد رضي الله عنه في : طبقات ابن سعد ١٣٧/٣ ونسب قريش ٩٤ ، وطبقات خليفة ١٥ ، وتاريخ خليفة ٢٣ ، والتاريخ الكبير ٤/٤٣ ، والتاريخ الصغير ٩٩/١ ، وحنية الأولياء ٩٢/١ ، والاستيعاب ٦٠٦/٦ ، وتاريخ بغداد ١٤٤/١ واسد الغابة ٣٦٦/٢ ، وتاريخ الاسلام ٢٨١/٢ ، والعبر ٦٠/١ ، والعقد الثمين ٥٣٧/٤ وتهذيب التهذيب ٤٨٣/٣ ، والنجوم الزاهرة ١٤٧/١٤ ، وتاريخ الخلفاء ٢٥٠ ، وشذرات الذهب ١١/١٩١

٥ - لقد كان مجلس الاملاء في عصر ابن عساكر بمثابة الدرس في عصرنا الحاضر ،
يكثف فيه المدرس ما يريد أن يلقيه على مسامع تلامذته ، وإذا كان المدرس الماهر هو الذي
يوشح درسه بالملح والطرف ليدفع بها الملل عن نفوس تلامذته ، فإن ابن عساكر ، كان
يختم مجلس الاملاء بأبيات من الشعر تجدد عند سامعيه الرغبة في مجلس قادم في أسبوع
قادم ، ولكن الأبيات التي ختم بها مجلسه هذا لم تكن قوية اللفظ عميقة المعنى ولم يكن
فيها من المقومات الفنية ما يجعلها جذيرة بمدح مثل هذا الصحابي الكبير .

والخلاصة التي نصل إليها هي أن المجالس الكثيرة التي أملاها ابن عساكر انتقى
موضوعاتها من التاريخ وأن ما جمعه في هذا المجلس سواء أكان حديثاً عن الرسول ﷺ ،
أم مما اثر عن السلف الصالح نجده مبعوثاً متفرقاً في تاريخ دمشق بشكل عام ، وفي ترجمة
سعد بشكل خاص . ومن الطرق ذاتها التي تلقى بواسطتها أخباره في هذا المجلس ؛ غير
الأبيات .

ولئن كانت الترجمة في التاريخ تتناول جوانب متعددة من حياة المترجم تلخص حياته ،
وتختصر سيرته في محيطه وبيئته ، فإن مجلس الاملاء كان يتناول فكرة واحدة يقلب الحافظ
جوانبها لتكون شاملة أكثر ما يكون الشمول وأضعة أحسن ما يكون الوضوح .

ولو حاولنا سبر أعماق هذه المجالس التي وصلت إلينا لوجدناها بمجملها تبرز
الفضائل ، وترغب بالتمسك بها ، وتنفر من الرذائل وتحث على الابتعاد عنها .

وبكلمة مختصرة فإن مجالس الاملاء كانت دروساً في الوعظ والارشاد ، وغاية مملوها
الاصلاح الاجتماعي ، وتثبيت اسس المجتمع السليم الذي يقوم على مكارم الاخلاق .

سكينة الشهابي



بسم الله الرحمن الرحيم

رب أعن ويسر برحمتك

أخبرنا (١) المشايخ أبو سعد اسماعيل بن أحمد بن عبد الملك ، وأبو عبد الله الحسين ابن أحمد بن علي ، وأبو القاسم زاهر بن طاهر قالوا : أنا أبو بكر أحمد بن منصور البزاز .
ح وأخبرنا (٢) الشيخ أبو عبد الله الحسين بن عبد الملك الخلال ، أنا أبو عثمان سعيد بن أحمد العيار

قالا : أنا أبو الفضل عبيد الله بن محمد بن عبد الله ، أنا أبو المباس محمد بن اسحاق ابن ابراهيم الثقفي السراج ، ناقتيبة بن سعيد ، نا الليث بن سعد ، عن يحيى وهو ابن سعيد ، عن عبد الله بن عامر بن ربيعة

[١] أن عائشة رضي الله عنها قالت : سهر رسول الله ﷺ ، مقدمه المدينة ليلة ، فقال : وليت رجلاً صالحاً من أصحابي يحرسني الليلة قالت : فبينما نحن كذلك إذ سمعنا خشخشة سلاح ، فقال : من هذا ؟ فقال : سعد بن أبي وقاص ، رضي الله عنه ، فقال له رسول الله ﷺ : ما جاء بك ؟ فقال سعد : وقع في نفسي خوف على رسول الله ﷺ ، فجئت أحرسه . فدعا له رسول الله ﷺ ثم نام .

رواه مسلم والترمذي والنسائي عن قتيبة .

أخبرنا (٣) الشيخ أبو سهل محمد بن ابراهيم المزكي ، أنا ابراهيم بن منصور سبط بحرويه ، أنا محمد بن ابراهيم ابن المقرئ ، أنا أحمد بن علي بن المثنى ، نا أبو خيشمة ، نا الحسن بن موسى ، نا زهير ، نا سيمك بن حرب ، حدثني مصعب بن سعد ، عن أبيه رضي الله عنه

[٢] أنه نزلت فيه آيات من القرآن ، قال : حلفت أم سعد أن لا تكلمه أبداً حتى يكفر بدينه ، ولا تاكل ، ولا تشرب . قالت (٤) : زعمت أن الله أوصاك بوالديك ، وأنا أمك ، وأنا أولى بهذا . قال : مكثت ثلاثاً حتى غشي عليها من الجهد . فقام بُني لها يقال له عُمارة فسقاما . قال : فجعلت تدعو على سعد ، فأنزل الله عز وجل هذه الآية في القرآن : « ووصينا الإنسان بوالديه حسناً » (٥) ، « وإن جاهدك على أن تشرك بي ما ، وفيها (٦) - وصاحبهما في الدنيا معروفا » (٧) قال : وأصاب رسول الله ﷺ غنيمة عظيمة ، فاذا فيها سيف ، فاخذته فأتيت به الرسول ﷺ فقلت : نفّلني هذا السيف ، فأنا ممن قد علمت . فقال : « رده من حيث أخذته » . قال : فرجعت به ، ثم رجعت بعد ذلك فراجمته ، فقال : « رده من حيث أخذته » . فأنزل الله عز وجل : « يسألونك عن الأنفال (٨) » . . . ومرضت فأرسلت إلى رسول الله ﷺ ، فاتاني ، فقلت : دعني أقسم مالي حيث شئت . فأبى . قلت : فالنصف . فأبى ، قلت : فالثلث ، فسكت . فكان بعد الثلث جائزاً . وأتيت على نفر من الأنصار والمهاجرين ، فقالوا : تعال نطمعك ونسقيك خمراً - وذلك قبل أن تحرم

الخمر - فأتيتهم في حش - والحش البستان - فاذا رأس من جزور مشوي عندهم ، وزق من خمر . قال : فأكلت ، وشربت معهم . قال : فذكرت الأنصار والمهاجرين فقلت : المهاجرون خير من الأنصار . قال : فأخذ الرجل لحي الرأس فضربني به ، فجرح بأنفي . فأتيت رسول الله ﷺ ، فأخبرته ، فأنزل الله ، عز وجل في - يعني نفسه - شأن الخمر : « اثما الخمر والميسر ، والأنصاب » ، والأزلام رجس من عمل الشيطان (١) ، الآية .

رواه مسلم عن أبي خيثمة .

أخبرنا (١٠) الشيخ أبو المظفر عبد المنعم بن عبد الكريم بن هوازن القشيري ، أنا أبي ح وأخبرنا المشايخ أبو بكر عبيد الله بن جامع بن الحسن بن علي الفارسي وأبو شميب (١١) سعيد بن الحسين بن اسماعيل الريو ندي الجوهري ، وأبو الحسن كمشتكين بن عبد الله الرومي الرشيدي الخصي بنيسابور ، قالوا : أنا أبو القاسم الفضل بن عبد الله بن المحب

قالا : أنا أحمد بن محمد الخفاف الزاهد ، أنا محمد بن اسحاق الثقفي ، نا محمد بن الصباح ، أخبرنا جرير - قال الثقفي : وثنازياد بن أيوب ، ناجير بن عبد الملك - يعني بن عمر - عن جابر بن سمرة ، قال :

[٣] شكنا أهل الكوفة سدا إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنهما ، فقالوا : لا تحسن أن يصلي . فذكر عمر ذلك له ، فقال : أما صلاة رسول الله ﷺ فقد كنت أصلي بهم . قد كنت أركد في الأوليين ، وأحذف في الآخرين . فقال : ذاك الظن بك أبا اسحاق . قال : فبحث به من سأله عنه . قال : فطيف به في مساجد الكوفة ، فلم يقل إلا خير ، حتى انتهى إلى مسجد بني عباس ، فقال رجل منهم يقال له أبو سعدة : اللهم انه كان لا ينفر في السرية ، ولا [٣] يقسم بالسوية ، ولا يعدل في الرعية . فغضب سعد ، فقال : اللهم ان كان كاذبا فأطل عمره ، وأشد فقره ، وأعرض عليه الفتن .

قال عبد الملك : فرأيت شيئا كبيرا ما يجد شيئا ، يسأل : كيف أنت أبا سعدة فيقول : شيخ كبير مفتون . أصابته دعوة سعد .

متفق على صحته . رواه مسلم عن قتيبة ، واسحاق عن جرير .

أخبرنا (١٢) الشيخ أبو الفتح يوسف بن عبد الواحد بن محمد الباقلاني ، أنا شجاع بن علي بن شجاع ، أنا محمد بن اسحاق الحافظ ، أنا أحمد بن محمد بن إبراهيم نا محمد بن اسماعيل ، نا إبراهيم بن محمد بن يحيى الشجري ، نا أبي ، عن موسى - عن اسماعيل بن أبي خالد ، عن قيس بن أبي حازم ، عن سعد رضي الله عنه . [٤] أن النبي ﷺ ، قال : « اللهم سدد رميته ، وأجب دعوته » .

أخبرنا (١٣) الشيخ أبو عبد الله الحسين بن عبد الملك الأديب ، أنا أبو طاهر أحمد بن محمود الثقفي ، أنا أبو بكر محمد بن إبراهيم العاصمي ، أنا محمد بن الحسن بن قتيبة ، نا حرملة بن يحيى ، نا ابن وهب ، أخبرني حيوة ، أخبرني عقيل ، عن ابن شهاب ، حدثني من لا أنهم - عن أنس رضي الله عنه قال :

[٥] بينا نحن جلوس عند رسول الله ﷺ ، فقال رسول الله ﷺ : « يطلع عليكم الآن رجل من أهل الجنة » ، فطلع سعد بن أبي وقاص ، حتى إذا كان الغد قال رسول الله ﷺ مثل ذلك ، قال : فطلع سعد بن أبي وقاص على مرتبته الأولى ، حتى إذا كان الغد قال رسول الله ﷺ مثل ذلك ، فطلع سعد بن أبي وقاص على مرتبته ، فلما قام رسول الله ﷺ ثار عبد الله ابن عمرو بن العاص رضي الله عنهما ، فقال : اني غاضبت أبي ، فاقسمت ألا أدخل عليه ثلاث ليال ، فان رأيت أن تؤويني اليك حتى تحل يميني فعلت .

قال أنس : فزعم عبد الله بن عمرو أنه بات معه ليلة حتى كان مع الفجر ، فلم يقم من تلك الليلة شيئاً ، غير أنه إذا انقلب على فراشه ذكر الله وكبره حتى يقوم مع الفجر ، فاذا صلى المكتوبة أسبغ الوضوء وأتمه ثم يصبح مفطراً .

قال عبد الله بن عمرو : فرمقته [٦] ثلاث ليال وأيامهن لا يزيد على ذلك غير أني لا أسمعه يقول إلا خيراً . فلما مضت الليالي الثلاث وكدت أحترق عمله ، فقلت ، انه لم يكن بيني وبين أبي غضب ، ولا هجرة ، ولكني سمعت رسول الله ﷺ ، قال ذلك ليك ثلاث مرات في ثلاثة مجالس : « يطلع عليكم رجل من أهل الجنة » . فاطلمت أولئك المرات الثلاث ، فاردت أن أوي اليك حتى أنظر ما عملك فاقتردي بك ، فلم أرك تعمل كثير عمل ، فما الذي بلغ بك ما قال رسول الله ﷺ ؟ فقال : ما هو إلا الذي قد رأيت . قال : فلما رأيت ذلك انصرفت عنه ، فدعاني حين وليت ، فقال : ما هو إلا ما رأيت ، غير أني لا أجد في نفسي سوءاً لأحد من المسلمين ، ولا أقوله . قال : هذه التي بلغت بك ، وهي التي لا أطيع .

أخبرنا (١٤) الشيخ أبو القاسم هبة الله بن محمد بن الحسين ، أنا الحسن بن علي التميمي .

ج وأخبرنا الشيخ أبو علي الحسن بن المظفر بن السبط ، أنا الحسن بن علي الجوهري .

قالا : أنا أحمد بن جعفر بن حمدان ، نا عبد الله بن أحمد ، حدثني أبي ، نا أبو بكر الحنفي عبد الكبير بن عبد المجيد ، نا بكير بن مسمار ، عن عامر بن سعد .

[٦] أن أخاه عمراً انطلق إلى سعد في غنم له خارجاً من المدينة ، فلما رآه سعد قال : أعوذ بالله من شر هذا الراكب . فلما أتاه قال : يا أبا ، أرضيت أن تكون أعرابياً في غنمك ، والناس يتنازعون في الملك بالمدينة ؟ فضرب سعد صدر عمرو وقال : اسكت ، اني سمعت رسول الله ﷺ يقول : « ان الله يحب العبد التقي الغني الخفي » .

رواه مسلم عن اسحاق ، وغيره عن أبي بكر الحنفي .

أخبرنا (١٥) الشيخ أبو الحسن علي بن أحمد بن قبيس ، أنا أبو نصر الحسين بن محمد بن طلاب الخطيب ، أنا أبو بكر محمد بن أحمد بن عثمان ابن أبي الحديد ، أنا محمد ابن جعفر الخرائطي ، نا محمد بن غالب بن حرب ، تمتام ، نا عبد الله بن عمرو أبو معمر ، نا عبد الوارث ، نا محمد بن جعادة ، حدثني نعيم بن أبي هند ، عن أبي حازم ، عن حسين ابن خارجة ، قال :

[٧] لما كانت الفتنة الأولى أشكلت علي ، فدعوت الله أن يريني طريقاً من الحق أتمسك به . قال : فأريت الدنيا والآخرة [٥] وبينهما حائط ليس جد طويل ، وإذا حبر ، فقلت : لو تشبثت من هذا الحائط لعلني أهبط إلى قتلى أشجع فيخبروني ، فهبطت إلى أرض ذات شجر ، فاذا أنا بنفصر جلوس ، فقلت : أنتم الشهداء ؟ قالوا : نحن الملائكة فقلت : فأين الشهداء ؟ قالوا : تقدم أمامك إلى الدرجات العلى : فتقدمت أمامي فاذا أنا بروضة الله ، عز وجل ، أعلم ما بها من الحسن ، فدنوت ، فاذا أنا بمحمد ، وإبراهيم صلى الله عليهما وسلم واذا محمد يقول لإبراهيم صلى الله عليهما : « استغفر لأمتي » ، فقال إبراهيم : انك ما تدري ما أحدثوا بعدك ، انهم أراقوا دماءهم ، وقتلوا أمامهم : ألا فعلوا كما فعل خليلي سعد . قال : قلت : قد رأيت ، لألقين سعداً ، ولأنظرن في أي الفريقين هو فأكون معه . قال : فدعوت إلى سعد ، فلقيته ، فقصصت عليه . فوالله ما أكبره فرحاً ، وقال : خاب من لم يكن له إبراهيم خليلاً ، فقلت : مع أي الفريقين أنت ؟ فقال : ما أنا مع واحد منهما . قلت : فما تأمرني ؟ قال : لك غنم ؟ قلت : لا ، قال : فاشتر غنماً فكن فيها حتى تنجلي هذه الفتنة .

أخبرنا (١٦) الشيخ أبو بكر محمد بن عبد الباقي ، أنا الحسن بن علي الجوهري ، أنا محمد بن العباس الخزاز ، أنا أحمد بن معروف الخشاب ، نا الحسين بن الفهم ، نا محمد بن سعد ، أنا اسماعيل بن إبراهيم الأسدي ، عن أيوب ، عن محمد ، قال :

[٨] نبئت أن سعداً كان يقول : ما أزعجني بقميصي هذا أحق مني بالخلافة ، قد جاهدت إذ أنا أعرف الجهاد ، ولا أبغض نفسي أن كان رجلاً (١٧) خيراً مني ، لا أقاتل حتى تأتونني بسيف له عينان ، ولسان ، وشفطان ، فيقول : هذا مؤمن ، وهذا كافر .

وأخبرنا (١٨) الشيخ أبو بكر قال : قرئ على إبراهيم بن عمر البرمكي وأنا حاضر ، أنا عبد الله بن إبراهيم بن أيوب بن ماسي ، نا أبو مسلم الكجي ، نا محمد بن عبد الله الأنصاري ، نا ابن عون ، قال : أنبأني محمد بن محمد بن الأسود ، عن عامر ابن سعد ، قال :

[٩] بينما سعد يمشي إذ مر برجل ، وهو يشتم علياً ، وطلحة ، والزبير ، رضي الله عنهم ، قال : فقال له سعد : انك لتشتتم قوماً قد سبق لهم من الله ما سبق ، والله لتكفن عن سبهم (١٩) أو لأدعون الله عليك . قال : يخوفني : كأنه نبي ! [٦] فقال سعد : اللهم ان كان هذا يسب أقواماً قد سبق لهم منك ما سبق فأجعله اليوم نكالا . قال : فجاءت بخثية (٢٠) ، وأفرج الناس لها ، فتخبطته . قال : فرأيت الناس يتبعون سعداً ، يقول : استجاب الله عز وجل ، لك أبا اسحاق .

حبا شديداً ليس ذا انتقاص
من هول يوم العرض والقصاص
جاهد كل جاحد خراص
ثما رأى المجوس في احتياص

أحب سعد بن أبي وقاص
وأرتجى بعينه خلاص
لأنه في الدين ذو اخلاص
من الاداني ومن الاقاصي

أناخ بالبلدان والصياصي حتى اغتدت مقفرة العراض
وأورث المطيع أرض العاصي وقطع الأعناق والنواصي
ولم يكن للفرس من مناص من بأس ذاك الأسد القناص

١ - سمع هذا المجلس من لفظ ممليه الشيخ الامام الحافظ الثقة العالم جمال السنة أبي القاسم علي بن الحسن بن هبة الله الشافعي أيده الله . وقرأه عليه ولده أبو محمد القاسم ، والشيخ أبو عبد الله محمد بن داود الحنفي والعالم أبو يحيى علي بن عبد القادر الفاسي ، وأبو الحسين أحمد ، وأبو المعالي محمد أبنا وهب بن سلمان البلخي في آخرين . وكاتب السماع هبة الله بن محفوظ بن الحسن بن محمد بن صصري التغلبي الشافعي ، ولده أبو المواهب نصر الله بن هبة الله .

الرابع من شعبان سنة أربع وأربعين وخمسمائة بالمسجد الجامع بدمشق عمره الله تعالى . وصح وثبت .

٢ - سمع جميع هذا المجلس على الشيخ الامام العالم الثقة الحافظ ناصر الدين شمس الحافظ ، ناصر السنة محدث الشام أبي محمد القاسم ابن الامام الحافظ أبي القاسم علي بن الحسن بن هبة الله الشافعي رضي الله عنه بقراءة الشيخ أبي جعفر أحمد بن علي بن أبي بكر القرطبي ولداه محمد واسماعيل وفتاه فرج الحبشي ، والقاضي أبو القاسم الحسين بن هبة الله بن محفوظ بن صصري ، وأبو منصور أحمد بن محمد بن صصري ، وعبد الرحمن بن أبي منصور بن نسيم ، وهبة الله بن أحمد بن محمد بن عساكر وابن عمه سمود بن عبد الرحمن ، وعلي بن عمر بن عثمان ، وعلي بن . . . وابنه أحمد ، وأبو طالب بن علي بن أبي الفرج الكتاني ، وعبد العزيز بن غسيان [١٠] بن سليمان ، وأبو علي حسن بن علي بن عبد الوارث ، وأحمد بن عبد الرحمن بن أبي القاسم ، وأبو موسى عيسى بن موسى الرندي . وعلي بن تميم بن عبد السلام الملقبي ، وعبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن المؤدب ، وإبراهيم بن سليمان بن إبراهيم الصنهاجي ويوسف بن أبي الفرج بن مهذب ، وعمر بن عيسى بن معالي ، وعمر بن يوسف بن يحيى المقدسي ، وابناء يوسف وعبد الله ، ومحمد ، وعبد الله أبناء عبد الغالب الأموي ، وعلي بن أبي . . . بن عون المتطبب ، وعبد الملك بن . . . الدين بن عبد الملك القرطبي ، واسماعيل ابن محمد بن عبد الملك الموصل ، وأبو القاسم علي بن محمد بن عبد الرحمن بن عبد . . . وشويخ بن هادي التاج ، وعبد الباقي . . .

عبد الكبير ، وكاتب السماع الحسن بن الحسين بن محمد بن عبد الرحمن الأزدي ، وذلك في سنة .

والحمد لله وحده ، وصلى الله على محمد النبي وآله وصحبه وسلم تسليماً الى يوم الدين - وهو حسبي ونعم الوكيل .

٣ - سمعه مني ابني أبو القاسم ، وأحمد بن حورية وكتب القاسم بن علي بن الحسن في يوم السبت ثامن وعشرين شوال سنة ثلاث وسبعين وخمسمائة .

الحواشي :

- ١ - أخرجه ابن عساکر من هذا الطريق في التاريخ (م ١١١ ق ٨٨ - أخبار سعد بن أبي وقاص) ، وأخرجه البخاري في الجهاد (٢٧٢٩) ، باب الحراسة في الفزو ، والتمني (٦٨٠٤) ، باب قوله ﷺ : ليت كذا وكذا . ومسلم في الفضائل (٢٤١٠) ، باب أهل سعد ، والترمذي . في المناقب (٣٧٥٧) ، باب مناقب سعد ، وأهله في المستدرک ٥٠١/٣ . والذهبي في سير أعلام النبلاء ١٠٢/١ .
- ٢ - ذكرت في المقدمة أن هذا المجلس كتب بخط القاسم ابن المصنف . وهذا الحرف (ج) سجدته فوق القاطب التحديث . وهذا يعني أن للقاسم إجازة برواية هذه الأخبار من شيوخ أبيه .
- ٣ - أخرجه أحمد ١٨١/١ - ١٨٢ ، ومسلم في الجهاد (١٧٤٨) ، باب الأنفال ، مختصراً ، وموطأ في الفضائل (١٧٤٨) ، باب فضل سعد ، والترمذي ، ومن سورة المائدة (٣١٨٨) ، ومن سورة الأنفال (٣٠٨٠) ، وأبو داود في الجهاد (٣٧٤٠) .
- ٤ - في الأصل : قال .
- ٥ - سورة العنكبوت ٢٩ من الآية ٨ .
- ٦ - في الأصل : « وفيه » ، والصواب من المسند .
- ٧ - سورة لقمان ٣١ من الآية ١٥ .
- ٨ - سورة الأنفال ٨ من الآية ١ .
- ٩ - سورة المائدة ٥ من الآية ٩٠ .
- ١٠ - أخرجه ابن عساکر من هذا الطريق في التاريخ (م ١١١ ق ٩٩ - ١٠٠) ، وفي مشيخة ١٦٧ ب من طريق السراج عن قتيبة بن سعيد ، نا هشيم ، عن عبد الملك - وأحمد في المسند ٥٨/٣ ، ٦١ (١٥١٠ ، ١٥١٨) ، والطيالسي برقم (٢١٧) ، والبخاري في الأذان (٧٥٥) ، باب وجوب القراءة للامام والمأموم في الصلاة كلها ، و (٧٥٨) ، و (٧٧٠) ، باب يطول في الأوليين ويحذف في الآخرين ، ومسلم في الصلاة (٤٥٣) ، باب القراءة في الظهر والعصر ، والنسائي ٢١٧/٢ ، باب الركود في الأوليين . وأبو داود في الصلاة (٨٠٣) ، باب تخلّف الآخرين ، والذهبي في سير أعلام النبلاء ١١٣/١ .
- ١١ - كذا في الأصل ، وفي التاريخ ومشيخة ابن عساکر ٧٢ أ : « سعد » .
- ١٢ - أخرجه ابن عساکر من هذا الطريق في التاريخ (م ١١١ ق ٩٧) ، وقال : « هذا حديث غريب من حديث اسماعيل وموسى هذا يقال أنه ابن عقبة ، وقيل : موسى ابن يعقوب الزمعي » .
- ١٣ - أخرجه ابن عساکر من هذا الطريق في التاريخ (م ١١١ ق ٩٠) ، والذهبي في سير أعلام النبلاء ١٠٩/١ ، وصاحب الكنز برقم (٣٧١٦) من طريق ابن عساکر .
- ١٤ - أخرجه ابن عساکر في التاريخ (م ١١١ ق ١٠٩) من طريق آخر ، وأحمد في المسند ١٦٨/١ ، ومسلم (٢٩٦٥) في الزهد ، وأبو نعيم في حلية الأولياء ٩٤/١ ، والذهبي في سير أعلام النبلاء ١٠٣/١ .
- ١٥ - أخرجه ابن عساکر من هذا الطريق في التاريخ (م ١١١ ق ١١٨) .
- ١٦ - أخرجه ابن عساکر من هذا الطريق في التاريخ (م ١١١ ق ١٠٩) ، وابن سعد ١٤٣/٣ ، والطبراني في الكبير (٣٢٢٢) ، وأبو نعيم في الحلية ٩٤/١ ، والذهبي في سير أعلام النبلاء ١١٨/١ ، وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد ٢٩٩/١ .
- ١٧ - هذه رواية الأصل ، وتوافقها رواية سير أعلام النبلاء ، وفي الطبقات والتاريخ « رجل » .
- ١٨ - أخرجه ابن عساکر من هذا الطريق في التاريخ (م ١١١ ق ١٠٣) .
- ١٩ - في التاريخ : « شتمهم » .
- ٢٠ - البلخية : الإبل الخراسانية . دحيل في العربية ، أعجمي معرب .

نظرة جديدة تاريخ نشأة اللسان العربي

د. جعفر دك الباب

إن اثبات أصالة اللسان العربي بالكشف عن أن نشأته الأولى تعود إلى الطور الأول من بداية تشكل الكلام الانساني^(١)، يفرض علينا أن نعيد النظر في دراسة بنية اللسان العربي على ضوء هذه الحقيقة العلمية الجديدة . وأرى أن إعادة النظر في الدراسة يجب أن تستهدف البحث في المادة اللغوية للعربية بغية اكتشاف تاريخ نشأة اللسان العربي ، وذلك من أجل بيان مراحل تشكل النظام اللغوي للسان العربي واكتماله من ناحية ، وبيان أسباب تمتعه بخصائص بنيوية مميزة من ناحية أخرى .

أولاً : مراحل نشأة الكلام الانساني وتشكل النظام اللغوي .

كنت قد حددت في مقالة « أصالة اللسان العربي » ، أن الصيغة الشخصية المصرفة للفعل تصلح أن تكون أصلاً في الطور الأول من بداية تشكل الكلام الانساني اذا توافرت فيها ثلاثة شروط هي :

- ١ - أن تكون تقليداً لأصوات الحيوان فتلفظ مندمجة في مقطع صوتي واحد .
- ٢ - أن تكون في صيغة الزمن الماضي الخاصة بالشخص الثالث .
- ٣ - أن تكون مستخدمة في خبر غير ابتدائي .

لأن توافر هذه الشروط يعني أنه تتوافر في تلك الصيغة الصفات الموضوعية للصيغة اللغوية - الأصل في الطور الأول من بداية تشكل الكلام الانساني ، وهي التالية :

- ١ - أن تكون تعبيراً عن شخص محدد بحاستي السمع والبصر مما .

٢ - أن تكون من الناحية الصوتية كلمة واحدة وتفيد من ناحية المعنى كلاماً تاماً
(أي جملة) يشتمل على فائدة (أي يؤدي وظيفة اتصال) .

٣ - أن تلفظ في مجموعة واحدة من الأصوات غير المنفصلة بعضها عن بعض .

ونشير الى أن المنهج التاريخي العلمي لمدرسة أبي علي الفارسي اللغوية يقضي بأن يقوم البحث في نشأة اللغات على التلازم في الوجود بين اللغة والتفكير ووظيفة الاتصال . واستناداً الى المنهج التاريخي العلمي ، أرى أن الخط العام لتطور الصيغة اللغوية - الأصل للكلام الانساني وتشكل نظام لغوي مكتمل للأصوات والدلالات هو التالي :

١ - التدرج في الانتقال من مجموعة الأصوات المندمجة بعضها ببعض الى مجموعة الأصوات المنفصلة بعضها عن بعض .

٢ - التدرج في الانتقال من الكلمة - الجملة الى الجملة المؤلفة من كلمات منفصلة .

٣ - التدرج في الانتقال من التفكير القائم على مفاهيم مشخصة جداً الى التفكير القائم على مفاهيم مجردة تماماً .

وأرى أن الكلام المكون من مجموعة أصوات مندمجة كان وسيلة الاتصال بالنسبة للإنسان الأول البدائي في الطور الأول من بداية تشكل الكلام الانساني . لقد تميزت في ذلك الطور مجموعات صوتية مندمجة تتمتع كل مجموعة منها بمعنى مستقل نسبياً هو معنى فعل - أصل للكلام الانساني ، وتؤلف كلمة تحمل معنى الجملة . فلم يكن الكلام الانساني في نشأته الأولى يشتمل الا على الكلمات - الجمل . ولم تتبلور المجموعات الصوتية ذات المعنى المستقل في كلمات منفصلة (يمكن أن تتشكل من تاليها جمل تستطيع أن تعبر عن محاكمات مختلفة) الا في مرحلة لاحقة من التطور حين ظهر الكلام المكون من أجزاء منفصلة . ويعني ذلك أن نشأة الكلام الانساني مرت بثلاث مراحل متميزة هي :

المرحلة الأولى - مرحلة الكلام المكون من جزء واحد يلفظ في وحدة صوتية مندمجة .
كان الكلام فيها يشتمل فقط على الكلمات - الجمل .

المرحلة الثانية - مرحلة الكلام المكون من أجزاء متصلة لفظياً ودلالياً . كان الكلام فيها يشتمل على الكلمات المتصلة . وكانت الجملة تتألف من كلمتين (أو أكثر) متصلتين لفظياً ودلالياً .

المرحلة الثالثة - مرحلة الكلام المكون من أجزاء منفصلة لفظياً ودلالياً . كان الكلام فيها يشتمل على الكلمات المنفصلة . وكانت الجملة تتألف من كلمتين (أو أكثر) منفصلتين لفظياً ودلالياً ومرتبطينتين بالاسناد بعضهما الى بعض .

وهكذا يظهر أن الكلمة والجملة نشأتاً معاً وتميزتا ببعضهما عن بعض بنتيجة التطور . وعلى ضوء ذلك يتضح السبب في أن وجود كل من الكلمة والجملة يفترض وجود الأخرى من ناحية ، ويعتبر شرطاً لوجودها من ناحية أخرى . وعليه تكون العلاقة بين الكلمة

والجملة علاقة بين الجزء والكل . فلا يتألف الكل (الجملة) من مجرد اجتماع الأجزاء (الكلمات) المفردة المكونة له، بل يتألف من اجتماع الأجزاء التي نحصل عليها نتيجة تفكك الكل . وكما أن الأجزاء تتطور مع تطور الكل ، فإن الكل يتطور مع تطور الأجزاء . والخط الأساسي لتطور العلاقة بين الكلمة والجملة هو التدرج في الانتقال من تركيبات غير قابلة للتجزئة لفظيا ودلاليا إلى تركيبات قابلة للتجزئة لفظيا ودلاليا ويمكنها أن تعبر عن مفاهيم وأن ترتبط بعضها ببعض وفقا لضوابط معينة .

وعليه أرى ، انطلاقا من المنهج التاريخي العلمي لمدرسة أبي علي الفارسي اللغوية ، أن الكلمات نشأت تاريخيا بنتيجة التطور ، وكانت صيغتها في البدء ثابتة (غير متغيرة أي مبنية) ، ولم تكن تشتمل على أي دلالات شكلية تشير إلى الجنس (أو العدد أو الشخص أو أقسام الكلم أو حالة الأعراب . كما أن الكلمات في بداية نشأة الكلام الانساني لم تكن تشكل نظاما صرفيا من الصيغ المتعددة ، بل كانت كل كلمة تمتلك صيغة واحدة . ويعني ذلك أنه لم تكن توجد صيغ متعددة للكلمة الواحدة ، بل كانت هناك صيغ متعددة لكلمات مختلفة . ولم تكن الكلمات ترتبط فقط بشكل وثيق بسياق كلامي واحد ، بل كانت أيضا تدخل في سياق كلامي واحد مرتبط بالنشاط الواقعي للانسان ، أي أن معنى الكلمة كان يحدده مجمل الحقائق التي يتوصل اليها الانسان اليها بشكل شعوري . ويؤكد ذلك أنه لم تكن توجد حينئذ الكلمة المفردة المجردة ذات المعاني المتعددة ، بل كانت توجد الكلمة ذات المعنى الواحد المحدد والمرتبطة بسياق الحياة الواقعية .

ثم أخذ الأمر يتغير بشكل جوهري نظرا لأن عملية اتصال الناس بعضهم ببعض بدأت تنفصل بالتدرج عن عملية نشاطهم في الواقع المحيط بهم وصارت تحمل صفة مستقلة نسبيا . إلا أن ذلك لم يمنع استمرار الارتباط المباشر لعملية الاتصال بالنشاط الواقعي المرتبط بالأشياء التي توجد ضمن مجال ما يراه الناس المتخاطبون ويسمعونه . وقد برزت الحاجة لوجود نظام قواعدي للغة منذ بدأ الابتعاد عن التعبير المباشر عن الحقائق المرئية والمسموعة . هذا وإن الحاجة لوجود وسائل تمكن من تحديد معاني الكلمات - التي صارت تتشكل الجمل منها عن طريق التسلسل المتعاقب للكلمات غير المتغيرة - قد هيأت الظروف لبداية نشأة النظام القواعدي للغة . وبعد أن تبلور النظام القواعدي واكتمل مع اكتمال تبلور الفكر الانساني المجرد ، أخذ شكلا ثابتا في الشواهد الكتابية القديمة . ويمكن القول أن الكلام المكون من أجزاء منفصلة بالمعنى الكامل للكلمة لم يكتمل ظهوره إلا حين اكتمل النظام القواعدي للغة . وقد بلغ الكلام المكون من أجزاء منفصلة ذروة اكتماله حين بلغ تطور اللغة والتفكير مرحلة نشأت فيها أقسام الكلم المنفصلة ، وتبلورت فيها كمفهوم قواعدي حالات الأعراب التي تعبر عن العلاقات بين الكلمات وبالتالي بين الأشياء في العالم الموضوعي (الخارجي) .

وتجدر الإشارة إلى أن مفردات اللغة إذا أخذت منفصلة على حدة فإنها لا تؤلف لغة ، بل تكون بمثابة مواد بناء للغة . ولكن المفردات تصبح ذات أهمية حين تُسَخَّر لخدمة قواعد اللغة (صرف اللغة ونحوها) . تحدد القواعد ضوابط تصرف (تغير) الكلمات

وضوابط ربط الكلمات في الجملة ، فتضمني بذلك على اللغة صفة النظام . لذا تحدد القواعد بنية اللغة ونمطها ، لأن البنية القواعدية - التي تبلورت على مر القرون ودخلت في جسم اللغة ودمها - تتغير ببطء أشد من تغير مفردات اللغة . وبما أن اللغة تتمكن بواسطة القواعد من تغليف الأفكار الانسانية بخلاف مادي ، فقد شُبِّهَتْ قواعد اللغة بالهندسة التي تبحث القوانين مجردة عن الأشياء المشخصة ، وتدرس الأشياء على أنها أجسام مجردة ، وتحدد العلاقات بينها لا كملاقات بين أشياء مشخصة بل كملاقات بين أجسام بشكل عام بعيدة عن أي تشخيص .

وبهذا المعنى يحتل نظام الأصوات اللغوية ومفردات اللغة مكانة جانبية في بنية اللغة: إذ تدخل المفردات في جانب الدلالة ، ويدخل نظام الأصوات في الجانب المادي ، بينما تحتل القواعد (صرف اللغة ونحوها) المكانة المركزية في البنية اللغوية . ان المفردات تسمى الواقع بشكل مباشر ، وتتقبل الأذن الأصوات مباشرة . أما القواعد فتكون دائماً غير مباشرة ولا ترتبط بالواقع الا عن طريق المفردات ، لأنها بعيدة تماماً عن أي تشخيص .

تطرق الدكتور علي عبدالواحد وإلى البحث (المراحل الأولى التي اجتازتها اللغة الانسانية الأولى) (٢) . فذكر أن اللغة نشأت ناقصة ساذجة مبهمة في نواحي أصواتها ومدلولاتها وقواعدها ، ثم سارت بالتدرج في سبيل الارتقاء . وأشار إلى أن الباحثين اختلفوا اختلافاً كبيراً في بيان المراحل الأولى التي اجتازتها اللغة الانسانية ، ونظروا إلى الموضوع من أربع نواح هي التالية :

أ - الأصوات .

ب - دلالة المفردات على معانٍ جزئية أو كلية .

ج - ظهور أقسام الكلام .

د - قواعد الصرف والنحو .

أ - البحث في مراحل اللغة الانسانية من الناحية الصوتية . ذكر د . وإلى أن هذا البحث يستهدف الكشف عما كانت عليه أصوات اللغة الانسانية من مبدأ نشأتها وعن مراحل ارتقاءها . ويميز ثلاث مراحل هي :

١ - مرحلة الصراخ (Le cri) ، حيث لم يكن في أصوات اللغة الانسانية أصوات صائتة ولا أصوات صامتة (٣) ، وانما كانت مؤلفة من أصوات مبهمة تشبه أصوات التعبير الطبيعي عن الانفعال وأصوات الحيوان ومظاهر الطبيعة والأشياء .

٢ - مرحلة المد (Vocalisation) ، حيث ظهرت الأصوات الصائتة في اللغة الانسانية .

٣ - مرحلة المقاطع (Articulation) ، حيث ظهرت الأصوات الصامتة .

واستناداً إلى المراحل التي حددناها لنشأة الكلام الانساني ، نقرر ما يلي :

مرحلة الصراخ - هي مرحلة الكلام المكون من جزء واحد يلفظ في وحدة صوتية مندمجة . لم يكن الكلام فيها يشتمل على وحدات صوتية مستقلة ، بل كانت الكلمة - الجملة تتألف من مجموعة صوتية مندمجة شبيهة بأصوات الحيوان . ويعني ذلك أن الأصوات اللغوية لم تكن تعرف بعد الأصوات الصائتة والأصوات الصامتة كوححدات صوتية مستقلة .

مرحلة المد - هي مرحلة الكلام المكون من أجزاء متصلة . وقد بدأت تتميز فيها في الكلام الأصوات الصائتة ، مما أدى إلى خلخلة وحدة المجموعة الصوتية المندمجة التي تألف منها الكلمة - الجملة . وكان ذلك تمهيداً ضرورياً من ظهور نوع جديد للكلمة هو الكلمة - المتصلة التي لا تؤلف جملة وحدها ، ونوع جديد للجملة هو الجملة المؤلفة من كلمتين (ثم أكثر) متصلتين لفظاً عن طريق التعاقب في النطق ، وهما تتألف كل منهما من وحدة صوتية مندمجة .

مرحلة المقاطع - هي مرحلة الكلام المكون من أجزاء منفصلة . وقد تميزت الصوتات فيها نهائياً . وأدى ذلك بدوره إلى بلورة الأصوات الصامتة كوححدات صوتية مستقلة ومتميزة . وبذا اكتمل تشكل النظام الصوتي للغة . وظهر بالنتيجة نوع جديد للكلمة هو الكلمة - المنفصلة التي لا تؤلف وحدها جملة والتي يمكن أن تتألف من أكثر من مقطع صوتي واحد ويشتمل كل مقطع منها على صوت صائت . كما ظهر نوع جديد للجملة هو الجملة المؤلفة من كلمتين (ثم أكثر) منفصلتين لفظياً ومرتبطينتين بالاسناد بعضهما إلى بعض .

ب - البحث في مراحل اللغة الانسانية من ناحية دلالة المفردات على معان جزئية أو كلية . ذكر د . وافي أن هذا البحث يستهدف بيان أيهما سبق ظهوراً من الآخر . وأورد أن فريقاً من العلماء وعلى رأسه مكس مولر يرى أن اللغة الانسانية قد بدأت بالفاظ دالة على معان كلية ، ثم انشعبت عن هذه الألفاظ الكلمات الدالة على المعاني الجزئية . بحث مولر في أصول الكلمات في اللغات الهندية الأوروبية . وظهر له أن مفردات هذه اللغات جميعها ترجع إلى خمسة أصل مشترك ، وأن هذه الأصول تمثل اللغة الانسانية الأولى التي انشعبت منها هذه الفصيحة ، فهي لذلك تمثل اللغة الانسانية في أقدم عهودها . وتبين له من تحليل هذه الأصول أنها تدل على معان كلية .

وقد أشار د . وافي إلى أن أكبر خطأ وقعت فيه هذه النظرية هو ذهابها إلى أن تلك الأصول الخمسة تمثل اللغة الانسانية الأولى . فهذه الأصول تدل على معان كلية ، ومن الواضح أن ادراك المعاني الكلية يتوقف على درجة عقلية لا يتصور وجود مثلها في فاتحة النشأة الانسانية . وقد أجمع علماء الأنتوغرافيا الذين قاموا بدراسة الأمم البدائية في أمريكا وأستراليا وأفريقيا على ضعف عقليتها بهذا الصدد وعجزها عن ادراك المعاني الكلية في كثير من مظاهرها . وكان لهذه العقلية صدى كبير في لغاتها . فلا نكاد نجد في كثير منها لفظاً يدل على معنى كلي . لذا يرى المحدثون من علماء اللغة أن الأصول الخمسة المشار إليها لا تمثل اللغة الانسانية الأولى في شيء ، بل إنها بقايا لغة حديثة قطعت شوطاً كبيراً في سبيل الرقي والكمال ، ولم تصل إليها الأمم إلا بعد أن ارتقت عقليتها ونهض تفكيرها .

اننا نرفض نظرية مكس مولر لأنها تناقض الخط العام الذي حددناه لبداية تشكل النظام اللغوي واكتماله، والذي يقوم على مبدأ الانتقال من التفكير القائم على مفاهيم مشخصة جداً الى التفكير القائم على مفاهيم مجردة تماماً . لذا نؤكد، انطلاقاً من المنهج التاريخي العلمي ، أن المفردات في المرحلة الأولى (مرحلة الكلام المكوّن من جزء واحد) لم تكن قد تبلورت بشكل دقيق . فكانت الكلمة – الجملة ذات معنى واحد مرتبط بسياق الحياة الواقعية . أما في المرحلة الثانية (مرحلة الكلام المكوّن من أجزاء متصلة) فقد بدأت الكلمة – المتصلة تبتمد بالتدريج عن الارتباط بسياق الحياة الواقعية وعن التعبير المشخص عن الحقائق المرئية والمسموعة . لذا برزت حاجة لبداية تبلور نظام قواعد للغة . وفي المرحلة الثالثة (مرحلة الكلام المكوّن من أجزاء منفصلة) أصبحت الكلمات منفصلة بعضها عن بعض تماماً وتعبر عن مفاهيم عامة مجردة . واستوجب ذلك اكتمال تبلور النظام القواعدي للغة .

ج - البحث في مراحل اللغة الانسانية من ناحية ظهور أقسام الكلم .

ذكر د . وافي أن هذا البحث يستهدف بيان أسبقية ظهور كل من الاسم والصفة والفعل والحرف في اللغة الانسانية ، وأن أشهر نظرية بهذا الصدد هي نظرية الأستاذ ريبو التي تقرر أن الصفة هي أول ما ظهر في اللغة الانسانية وتلتها أسماء المعاني وأسماء الذات ، ثم ظهرت الأفعال واختتمت مراحل الارتقاء بظهور الحروف . وقد انتقد د . وافي هذه النظرية لأنها تقرر أن الصفات كانت أسبق ظهوراً في اللغة الانسانية من أسماء الذات .

اننا نرفض نظرية ريبو لأن الخط العام الذي حددناه لتشكل النظام اللغوي واكتماله يقضي بالانتقال من الكلمة – الجملة الى الجملة المؤلفة من كلمات منفصلة . وكان هذا الخط العام للتطور اللغوي موازياً في الوقت نفسه للانتقال من التفكير القائم على مفاهيم مشخصة جداً الى التفكير القائم على مفاهيم مجردة تماماً . لذا فإن الصفات وأسماء المعاني التي تعبر عن مفاهيم مجردة تماماً لا بد أن تكون نشأتها في آخر مراحل تطور اللغة واكتمالها وليس في المراحل الأولى لنشأة اللغة الانسانية .

وكننت قد أشرت في مقالة « أصالة اللسان العربي » ، الى أن جميع الكلمات المستقلة بالفهم (ما عدا الصيغة الشخصية المصرفة للفعل) لا تصلح أن تكون صيغاً لغوية لأصل الكلام الانساني . كما حددت أن الصيغة الأولى – الأصل للكلام الانساني هي صيغة الفعل المصرفة في الزمن الماضي للشخص الثالث المستخدمة في خبر غير ابتدائي والتي كانت تقليداً لأصوات الحيوان فكانت تلفظ مندمجة في مقطع صوتي واحد (شحج ، نذب) ، لأنها الصيغة التي تمثل الكلمة – الجملة المرتبطة بسياق كلامي واحد مشخص .

د - البحث في مراحل اللغة الانسانية من ناحية تتعلق بقواعد الصرف والنحو .

ذكر د . وافي أن أشهر نظرية بهذا الصدد هي النظرية التي قال بها شليف وتابعه فيها جمهرة كبيرة من علماء اللغة . تقسم اللغات الانسانية من هذه الناحية الى ثلاثة أقسام :

١ - اللغات المتصرفة أو المعربة (Flexional) :

تمتاز من ناحية الصرف بأن كلماتها تتغير معانيها بتغير أبنيتها . ومن ناحية النحو
تمتاز بأن أجزائها تتصل بعضها ببعض بروابط مستقلة تدل على مختلف العلاقات .

٢ - اللغات اللصقية (Agglutinative) :

تمتاز من ناحيتي الصرف والنحو بأن تغير معنى الأصل وعلاقته بما عداه من أجزاء
الجملة يشار إليهما بحروف تلصق به . بعض هذه الحروف ليست له دلالة مستقلة ، ولكن
معظمها كان في الأصل ذا دلالة ثم فقد ما وأصبح لا يستخدم إلا كحروف مساعدة للدلالة
على تغيير معنى الأصل الذي تلصق به أو للإشارة إلى علاقته بما عداه من أجزاء الجملة .

٣ - اللغات العازلة (Isolating) أو غير المتصرفة (Monosyllabic) :

تمتاز من ناحية الصرف بأن كلماتها غير قابلة للتصرف لا عن طريق تغير البنية
ولا عن طريق لصق حروف بالأصل ، وكل كلمة تلازم صورة واحدة وتدل على معنى
ثابت لا يتغير . وتمتاز من ناحية النحو بعدم وجود روابط بين أجزاء الجملة للدلالة على
وظيفة كل منها وعلاقته بما عداه . وانما توضع هذه الأجزاء بعضها بجانب بعض ،
وتستفاد وظائفها وعلاقاتها من ترتيبها أو من سياق الكلام . وسميت هذه اللغات (غير
المتصرفة) لأن كلماتها لا تصرف ولا يتغير معناها ، و (بالمازلة) لأنها تعزل أجزاء
الجملة بعضها عن بعض ولا تصرح بما يربطها من علاقات .

يرى أصحاب هذه النظرية أن اللغة الانسانية من مبدأ نشأتها كانت من النوع الثالث
(غير متصرفة) ، ثم ارتقت إلى النوع الثاني (لصقية) ، ولم تصل إلى حالة النوع الأول
(متصرفة) إلا في آخر مرحلة قطعها في هذا السبيل .

واستناداً إلى المراحل التي حددناها لنشأة الكلام الانساني، نقرر أن المسار العام لتطور
بنية اللغات هو التالي :

١ - بنية اللغات العازلة أو غير المتصرفة :

كانت بنية اللغات في المرحلة الأولى (مرحلة الكلام المكوّن من جزء واحد) غير
متصرفة . ولم يكن الكلام الانساني فيها يشتمل إلا على الكلمات - الجمل التي تمتلك
صفة واحدة ليس فيها ما يشير إلى الجنس أو العدد أو الشخص أو أقسام الكلم أو حالة
الاعراب .

٢ - بنية اللغات اللصقية :

كانت بنية اللغات في المرحلة الثانية (مرحلة الكلام المكوّن من أجزاء متصلة) لصقية .
وصار الكلام الانساني فيها يشتمل على الجملة التي تتألف عن طريق اللصق من كلمات غير
متغيرة من ناحية ، وغير منفصلة بعضها عن بعض من ناحية ثانية .

٣ - بنية اللغات المتصرفة أو المعربة •

كانت بنية اللغات في المرحلة الثالثة (مرحلة الكلام المكوّن من أجزاء منفصلة) متصرفة • وصار الكلام الانساني فيها يشتمل على الجملة التي تتألف من الكلمات المنفصلة التي ظهرت بنتيجة اكتمال النظام القواعدي للغة •

هذا هو المسار العام لتطور بنية اللغات • ولكن ذلك لا يعني أن بنى اللغات جميعا قد تطورت وفقا لهذا المسار بالضرورة • لأنه الى جانب المسار العام للتطور كانت توجد مسارات فرعية تجلت في أن بعض اللغات بقيت بنيتها عازلة ثم تطورت بتغيير طريقة العزل فيها ، وفي أن لغات أخرى بقيت بنيتها لاصقة ثم تطورت بتغيير طريقة اللصق فيها • ونرى أن جميع أنماط البنى اللغوية (العازلة واللاصقة والمتصرفة) هي أنظمة لغوية مكتملة وقادرة على أن تكون وسيلة للاتصال والتعبير عن الأفكار • لذا نرفض بشكل جازم تصنيف بعض اللغات على أنها راقية ، وتصنيف لغات أخرى على أنها منحلة كما فعل شليف •

ونؤكد أخيراً أن اللغة نظام كامل للأصوات والدلالات • ويعني ذلك أن مراحل اكتمال اللغة يجب ألا تعكس فقط مراحل اكتمال النظام القواعدي للغة (صرف اللغة ونحوها) ، بل يجب أن تعكس أيضاً مراحل اكتمال نظام الأصوات اللغوية ومراحل اكتمال نظام التعبير عن الأفكار فيها الذي يتجلى في اكتمال بلورة المفردات وأقسام الكلم في اللغة •

وعلى ضوء مراحل نشأة الكلام الانساني وتشكل النظام اللغوي التي حددناها ، سنعمد فيما يلي الى بيان كيف تطورت صيغة أصل الفعل العربي ثلاثي الأصوات الصامتة (شجج، نذب) وتولد من تطورها النظام اللغوي للعربية في الطور الحديث من أطوار اللسان العربي • وبما أن النظام اللغوي في حركة مستمرة ، سنركز حين دراسة المادة اللغوية للعربية المتوافرة لدينا على الاستثناءات من القواعد العامة لأنها تعتبر شواهد على مراحل سابقة أو بدايات لتطور جديد •

ثانياً : مراحل تشكل النظام اللغوي للسان العربي واكتماله •

ان دراسة تاريخ الأبحاث اللسانية العربية على ضوء اللسانيات الحديثة تكشف أن دراسة اللغة العربية مرت بثلاث مراحل هي التالية :

- ١ - الدراسة الوصفية التحليلية الشاملة •
- ٢ - الدراسة النحوية المتخصصة •
- ٣ - الدراسة الوظيفية التي بدأها الامام الجرجاني •

ويظهر من هذا المسار التاريخي أن الدراسة التحليلية للمادة اللغوية قد سبقت بلورة مقولات لسانية عامة • ونتيجة لذلك جاءت الآراء العربية - منذ المرحلة الأولى - تعمل طابع الأصالة ، لأنها لم تطرح نتيجة اقتباس آراء فلسفية أو لسانية أجنبية • وعكست

قواعد النحو العربي خصائص بنية العربية لأنها وضعت باعتماد المنهج الوصفي الوظيفي (٤) • ويرجع السبب في ذلك الى أن المنهج الوصفي الوظيفي قادر على تقديم وصف متزامن للبنية اللغوية باعتبارها نظاماً كاملاً للأصوات والدلالات في فترة زمنية معينة • لذا فإن قواعد العربية (التي حددتها الدراسة التحليلية الوصفية الشاملة للمادة اللغوية العربية في المرحلة الأولى من وضع النحو العربي) كشفت بشكل علمي عن خصائص بنية العربية في تلك الفترة وجاءت ملائمة لتلك البنية • لكن الانعطاف اللساني الذي تجلّى في فصل دراسة البنية اللغوية عن وظيفتها الاخبارية أدى فيما بعد الى عدم فهم خصائص بنية العربية بشكل صحيح •

ولا بد من الاشارة هنا الى أن علماء العربية الاوائل حاولوا، بعد الكشف الصحيح عن خصائص بنية العربية ، تقديم تفسيرات لأسباب تمتع العربية بخصائصها المميزة ، فاعتمدوا المنهج المنطقي في وصف تسلسل منطقي لنشأة النظام اللغوي للعربية وتطوره ، نجم عنه تمتع العربية بخصائصها البنيوية المميزة • ولناخذ على سبيل المثال سيبويه • يرى سيبويه أن الفعل مأخوذ من لفظ أحداث الأسماء (أي المصادر) ، وأن الاسم قبل الصفة كما أنه قبل الفعل ، وأن النكرة قبل المعرفة ، وأن المفرد قبل الجمع ، وأن المذكور قبل المؤنث (٥) •

وبعد أن ثبت لدينا أن النشأة الأولى للسان العربي تعود الى الطور الاول من بداية تشكل الكلام الانساني ، نقرر أن الصيغة اللغوية - الأصل في اللسان العربي خضعت في تطورها (الذي نجم عنه تشكل النظام اللغوي للعربية) للقانون العام للتطور حسب المراحل التي حددناها لنشأة الكلام الانساني وتشكل النظام اللغوي • ويقضي ذلك القانون بما يلي :

- ١ - من حيث البنية الصوتية ، التدرج في الانتقال من مجموعة الأصوات المندمجة بعضها ببعض الى مجموعة الأصوات المنفصلة بعضها عن بعض •
- ٢ - من حيث وظيفة الاتصال ، التدرج في الانتقال من الكلمة - الجملة الى الجملة المؤلفة من كلمات منفصلة •
- ٣ - من حيث التعبير عن الأفكار ، التدرج في الانتقال من التفكير القائم على مفاهيم مشخصة جداً الى التفكير القائم على مفاهيم مجردة تماماً •

ويعني ذلك أن تاريخ تطور الصيغة اللغوية - الأصل في اللسان العربي وتشكل النظام اللغوي للعربية واكتماله لم يخضع لقوانين المنطق ، بل خضع لقانون اساسي للتطور الصوتي وارتبط به قانون توسع اللغة في القيام بوظيفة الاتصال من ناحية ، وقانون توسع اللغة في القيام بوظيفة التعبير عن الأفكار من ناحية أخرى • لذا يتضح أن المنهج المنطقي عاجز عن تحديد مراحل التطور ووصفها قبل اكتمال النظام الصوتي للغة ونظامها القواعدي ونظام التعبير فيها عن الأفكار المجردة العامة • كما يتضح أن المنهج الوصفي الوظيفي عاجزاً عن تحديد مراحل التطور ووصفها • وأرى أن المنهج التاريخي العلمي

المدرسة أبي علي الفارسي اللغوية هو المنهج القادر على تحديد مراحل التطور ووصفها .
ويعني ذلك أنه يمكننا باعتماد المنهج التاريخي العلمي تقديم التفسيرات العلمية لأسباب تمتع
العربية بخصائصها البنيوية المميزة ، وذلك بالكشف في المادة اللغوية للعربية عن مراحل
نشأة الكلام الانساني وتشكل النظام اللغوي، أي بالكشف عن تاريخ نشأة اللسان العربي
ومراحل تشكل نظامه اللغوي .

يرى المنهج التاريخي العلمي أن المستويات المتدرجة للبنية اللغوية (مستوى البنية
الصوتية ، ومستوى بنية الكلمات المفردة ، ومستوى بنية التراكيب) ، تؤلف كلا واحدا
هو النظام اللغوي في مجمله . ويحتل مستوى البنية الصوتية مرتبة المستوى الأساسي
والموجه بالنسبة لبقية المستويات فتعكس خصائصه في مستويات البنى اللغوية الأعلى .
لذا أرى أن خصائص بنية الكلمات المفردة في اللسان العربي في طوره الحديث (التي تتجلى
في تمتع الفعل والاسم بسمات مميزة) ينبغي تفسيرها بحقائق من البنية الصوتية للعربية .

كنت قد طرحت في مقالة « الخصائص البنيوية للفعل والاسم في العربية » (٦) آراء
جديدة في دراسة بنية الكلمات المفردة والتراكيب في العربية ، وذلك باعتماد المنهج
الوصفي الوظيفي للامام الجرجاني . واستندت في طرح تلك الآراء الى أن وجود
الضائرات المتصلة في النظام اللغوي للعربية قد أثر مباشرة في تحديد مفهوم الكلمة في
اللسانيات العربية . لذا جاء مصطلح (الكلمة) العربي متميزاً عن مصطلح (الكلمة) في
اللسانيات الأوروبية . فالكلمة العربية قد تفيد أصغر جزء ذي معنى من اللفظة ،
فتقابل حينئذ (المورفيم) . وأشارت الى أن السبب في تميز مفهوم الكلمة العربية يعود
الى خصائص بنية الفعل العربي . وينجم عن ذلك ما يلي :

١ - ضرورة تمييز المصطلحات التالية :

أ (الاستخدام المطلق للفعل : ويعني أنه يوجد مع صيغة الفعل ضمير رفع بارز أو
مستتر ، كما في : قرأت ، نقرأ (نحن) .

ب (الاستخدام غير المطلق للفعل : ويعني أنه لا يوجد مع صيغة الفعل ضمير رفع
بارز أو مستتر ، كما في : (قرأ ٠٠٠) في بداية سياق كلامي .

ج (الرفع المطلق للاسم الظاهر : ويعني رفع المبتدأ ، وهو الاسم الذي ينوي فيه ابتداء
الكلام ويكون غير مقيد في وجوده بوجود فعل بعده ، كما في : (زيد أخوك - زيد قام) .

د (الرفع غير المطلق للاسم الظاهر : ويعني رفع الفاعل ، وهو الاسم الذي يلي
الفعل ويكون مقيداً في وجوده بوجود الفعل الذي يسبقه ، كما في : (قام زيد) .

٢ - ضرورة تمييز نوعين من اندماج الكلمات (٧) في العربية :

أ (اندماج كلمات يزدي الى نشوء تركيب اندماجي اسنادي يفيد جملة فعل و فاعل ،
كما في : (فعلت) .

ب) اندماج كلمات يؤدي الى نشوء تركيب اندماجي غير اسنادي لا يفيد جملة ويكون جزءاً من جملة ، كما في : (أكرمك ٠٠٠) ، (أبوك ٠٠٠) ، (لك ٠٠٠) .

ثم دعوت في مقالة « مدخل الى اللسانيات العامة والعربية » (٨) الى نظرة بنيوية وظيفية لدى دراسة صرفى العربية ونحوها . وأشارت الى أن تلك النظرة ستمكننا من فهم خصائص بنية العربية بشكل علمي ، عن طريق تحديد الأنماط البنيوية - الوظيفية للكلم والجمال فى العربية . وحددت أربعة أنماط بنيوية - وظيفية من الكلمات فى النظام اللغوى للسان العربى ، هى التالية :

١ - الكلمة - الجملة .

٢ - الكلمة المتصلة صرفياً (بنيوياً) وغير المستقلة بالفهم دلالياً (وظيفية) .

٣ - الكلمة المنفصلة صرفياً وغير المستقلة بالفهم دلالياً .

٤ - الكلمة المنفصلة صرفياً والمستقلة بالفهم دلالياً .

وعلى ضوء أنماط الكلم هذه حددت ثمانية أنماط بنيوية - وظيفية للجمال .

ان الأنماط البنيوية - الوظيفية الأربعة للكلم فى اللسان العربى تعتبر برأى دليلاً تاريخياً علمياً يبين بجلاء المراحل المتميزة الثلاث لنشأة الكلام الانساني ، ويكشف بالتالى تاريخ نشأة اللسان العربى ومراحل تشكل نظامه اللغوى .

١ - ان نمط الكلمة - الجملة يعتبر برأى أثراً تاريخياً يشير الى المرحلة الأولى - مرحلة الكلام المكون من جزء واحد ، كان يلفظ في وحدة صوتية مدمجة .

٢ - أما نمط الكلمة المتصلة صرفياً وغير المستقلة بالفهم دلالياً ، فيعتبر شاهداً تاريخياً يشير الى المرحلة الثانية - مرحلة الكلام المكون من أجزاء متصلة لفظياً ودلالياً .

٣ - فى حين أن نمط الكلمة المنفصلة صرفياً وغير المستقلة بالفهم دلالياً يعتبر دليلاً تاريخياً يشير الى مرحلة انتقال من الكلام المكون من أجزاء متصلة لفظياً ودلالياً الى الكلام المكون من أجزاء منفصلة لفظياً ودلالياً . تتميز مرحلة الانتقال هذه بظهور الكلمات المنفصلة صرفياً (سمات المرحلة الثالثة) من ناحية ، مع بقاء تلك الكلمات غير مستقلة بالفهم دلالياً (سمات المرحلة الثانية) من ناحية أخرى .

٤ - أما نمط الكلمة المنفصلة صرفياً والمستقلة بالفهم دلالياً ، فهو اثبات تاريخى يشير الى المرحلة الثالثة والأخيرة - مرحلة الكلام المكون من أجزاء منفصلة لفظياً ودلالياً يربط بينها الاسناد . ويعتبر وجود الكلمات المنفصلة صرفياً والمستقلة بالفهم دلالياً دليلاً على اكتمال تبلور النظام القواعدي للسان العربى الذى ارتبط باكتمال تبلور التفكير المجرد .

وهكذا تمكنا باعتماد المنهج التاريخى العلمى لمدرسة أبى على الفارسي اللغوية من تحليل المادة اللغوية للعربية والكشف فيها عن تاريخ نشأة الكلام الانساني ومراحل تشكل

النظام اللغوي ، والكشف بالتالي عن تاريخ نشأة اللسان العربي ومراحل تشكل نظامه اللغوي . وعلى ضوء ذلك يمكننا تقديم تفسير علمي لأسباب تمتع الفعل والاسم في العربية بخصائصهما البنيوية المميزة .

ثالثا : أسباب تمتع اللسان العربي بخصائص بنيوية مميزة (١) .

أ - الخصائص البنيوية للفعل في العربية .

حين حددت الخصائص البنيوية للفعل في العربية ، ذكرت أنه يكون دائما في صيغة شخصية مصرفة (Finite form of the verb) أي في صيغة مسندة حتما إلى مسند إليه . وأشرنا إلى أن السبب في ذلك يعود إلى أن صيغة الفعل العربي تستوجب أن يليها حتما مسند إليه ، سواء أكان ضميرا (بارزا متصلا أو مستترا) أم اسما ظاهرا . ويعني هذا أن صيغة الفعل العربي غير مستقلة بالفهم دلاليا عن مسند إليه يليها حتما .

وأرى أنه يمكن تفسير سبب تمتع الفعل العربي بتلك الخاصة البنيوية بالرجوع إلى تاريخ نشأة اللسان العربي ومراحل تشكل نظامه اللغوي . لقد واكبت المرحلة الأولى من نشأة اللسان العربي الطور الأول من بداية تشكل الكلام الانساني . وظهرت فيها الصيغة اللغوية - الأصل (شحج ، نذب) . كانت الصيغة اللغوية - الأصل في اللسان العربي صيغة شخصية مصرفة للفعل في الزمن الماضي خاصة بالشخص الثالث ومستخدمة في خبر غير ابتدائي وتتألف من ثلاثة صوامت تلفظ مندوجة في مقطع صوتي واحد لأنها كانت تقليدا لأصوات الحيوان . ويمضي ذلك أن صيغة (شحج ، نذب) كانت من نمط الكلمة - الجملة التي ظهرت في مرحلة الكلام المكون من جزء واحد كان يلفظ في وحدة صوتية مندوجة . ثم تطورت هذه الصيغة اللغوية - الأصل ، ونجم عن تطورها تشكل النظام اللغوي للسان العربي وفق المراحل التي حددناها أعلاه . وأرى أن تطورها أخذ المنحنى العام التالي :

١ - في مرحلة الكلام المكون من أجزاء متصلة لفظيا ودلاليا ، ظهرت صيغة الفعل من نمط الكلمة المتصلة صرفيا وغير المستقلة بالفهم دلاليا . وارتبط ذلك بظهور الضمائر المتصلة في النظام اللغوي للعربية . فظهرت صيغ الفعل المستخدمة استخداما مطلقا حين اتصل بآخرها ضمير متصل بارز يشير إلى المسند إليه .

٢ - وفي مرحلة الانتقال من الكلام المكون من أجزاء متصلة لفظيا ودلاليا إلى الكلام المكون من أجزاء منفصلة لفظيا ودلاليا ، ظهرت صيغة الفعل من نمط الكلمة المنفصلة صرفيا وغير المستقلة بالفهم دلاليا . وارتبط ذلك في البداية بظهور سوابق تتصل بأول صيغة الفعل لتشير إلى اشتغالها على ضمائر مستترة ، فظهرت صيغة الفعل المستخدمة استخداما مطلقا حين اتصل بآخرها ضمير مستكن يشير إلى المسند إليه . ثم تطورت صيغة واحدة للفعل العربي خاصة بالشخص الثالث المفرد استخدمت استخداما غير مطلق ، حين تحرر آخرها من ضمير متصل بها بارز أو مستكن يشير إلى المسند إليه ، وذلك عندما استخدمت في بداية سياق كلامي . كانت تلك الصيغة منفصلة صرفيا ، إلا أنها بقيت غير مستقلة

بالفهم دلاليًا لأنها لا تشير إلى المسند إليه . فاستلزمت أن يذكر بعدها اسم ظاهر مرفوع رفعاً غير مطلق ، وارتبط ذلك بظهور الاسم الظاهر المرفوع رفعاً غير مطلق في النظام اللغوي للعربية .

٣ - وفي مرحلة الكلام المكون من أجزاء منفصلة لفظياً ودلالياً ، ظهرت في النظام اللغوي للعربية صيغة جديدة ، من نمط الكلمة المنفصلة صرفياً والمستقلة بالفهم دلالياً ، تفيد معنى أصل الفعل فقط دون الاسناد . وكانت تلك الصيغة الجديدة هي صيغة المصدر . وقد أدى هذا التطور إلى انتقال الصيغة الجديدة (المصدر) من صنف الكلمات - الأفعال (التي تشتمل دلاليًا على عنصرين مكونين هما : المعنى السيمانتيكي للفعل ومعنى الاسناد) إلى صنف الكلمات - الأسماء (التي تشتمل دلاليًا على عنصر مكون واحد هو المعنى السيمانتيكي للفعل) .

ب - الخصائص البنيوية للاسم في العربية (١٠)

حين حددت الخصائص البنيوية للاسم المتمكن في العربية ذكرت أن الاسم المتمكن ، حين يكون غير معرف بال وغير منون يكون مضافاً حتماً ولا يمكن أن يبقى منفصلاً بمفرده ، لأنه يفتقر إلى أن يضاف إلى ضمير متصل أو إلى اسم آخر يستند إليه ويكون معه وحدة متكاملة دلالية وبنيوية . وأرى أنه يمكن تفسير سبب تمتع الاسم المتمكن في العربية بتلك الخاصة البنيوية بالرجوع إلى تاريخ نشأة اللسان العربي ومراحل تشكل نظامه اللغوي .

١ - في مرحلة الكلام المكون من جزء واحد كان يلفظ في وحدة صوتية مندمجة ، كان اللسان العربي يشتمل فقط على الكلمات - الجمل التي هي صيغة أصل الفعل العربي ثلاثي الأصوات الصامتة (شحج ، نذب) .

٢ - في مرحلة الكلام المكون من أجزاء متصلة لفظياً ودلالياً ، ظهرت في النظام اللغوي للعربية الكلمات المتصلة صرفياً وغير المستقلة بالفهم دلالياً . فظهرت أولاً الضمائر المتصلة بآخر صيغة الفعل لتشير إلى المسند إليه . ثم ظهر نوع ثان من الضمائر المتصلة للإشارة إلى المفعول المباشر ، أضيف إلى صيغة الفعل بعد ضمائر المسند إليه المتصلة بها . ثم ما لبث هذا النوع الثاني من الضمائر المتصلة أن اتصل بحروف الجر للإشارة إلى المفعول غير المباشر . وقد تم ذلك حين ظهرت في النظام اللغوي للعربية الحروف المتصلة .

٣ - في مرحلة الانتقال من الكلام المكون من أجزاء متصلة لفظياً ودلالياً إلى الكلام المكون من أجزاء منفصلة لفظياً ودلالياً ، ظهرت في النظام اللغوي للعربية الكلمات المنفصلة صرفياً وغير المستقلة بالفهم دلالياً . فظهر حينئذ النوع الأول من الأسماء الظاهرة التي كانت كلمات متصلة صرفياً وغير مستقلة بالفهم دلالياً ، أي ظهرت صيغة الاسم

الظاهر غير المعرف بآل وغير المنون والمضاف الى الضمائر المتصلة . واستوجب ذلك بالضرورة ظهور علامات الاعراب للتعبير عن علاقة الاسم الظاهر بالكلمات الأخرى . وأرى أن أول علامات الاعراب كانت علامة حالة الرفع غير المطلق للاسم الظاهر التي تشير الى ارتباط هذا الاسم بالفعل الذي يسبقه ويسند اليه ويمتلك صيغة استخدام غير مطلق . ثم ظهرت علامة حالة نصب الاسم الظاهر التي تشير الى ارتباط هذا الاسم بفعل وقع عليه مباشرة . ثم ظهرت أخيراً علامة حالة جر الاسم الظاهر التي تشير الى ارتباط هذا الاسم بفعل وقع عليه بشكل غير مباشر (بواسطة حرف الجر) .

وبعد ذلك تحررت صيغة الاسم الظاهر من الاضافة الى الضمائر ، حين أضيفت سابقة تتصل بأولها هي أداة التعريف لتشير الى ارتباط هذه الصيغة بسياق كلامي سابق . فتحولت صيغة الاسم الظاهر بذلك الى كلمة منفصلة صرفياً وغير مستقلة بالفهم دلالياً عن السياق السابق . ثم تحررت هذه الصيغة للاسم الظاهر عن اتصالها بالسياق السابق باسقاط أداة التعريف وازدادة لاحقة تتصل بأخرها هي التنوين . وتابعت صيغة الاسم الظاهر تطورها بأن تحولت الى كلمة منفصلة صرفياً وغير مستقلة بالفهم دلالياً عن اسم آخر ظاهر معرف بآل أو منون تضاف اليه .

٤ - في مرحلة الكلام المكون من أجزاء منفصلة لفظياً ودلالياً، ظهرت في النظام اللغوي للمربية الكلمات المنفصلة صرفياً والمستقلة بالفهم دلالياً . فظهرت صيغة الاسم المعرف بآل في حالة الرفع المطلق التي تفيد الجنس وتصلح لذلك أن تستخدم مبتدأ في الكلام . كما ظهرت صيغة الاسم المنون التي تفيد الوصف العام وتصلح لذلك أن تستخدم مسنداً أي خبراً في الكلام .

وهكذا نرى أن النظرة الجديدة في تاريخ نشأة اللسان العربي، التي عرضتها بإيجاز في هذه المقالة ، قد مكنتنا من بيان مراحل تشكل النظام اللغوي للسان العربي واكتماله من ناحية ، وبيان أسباب تمتعه بخصائص بنيوية مميزة من ناحية أخرى . وأختتم بها سلسلة دراساتي التراثية - اللسانية التي استهدفت دراسة التراث اللساني العربي على ضوء اللسانيات الحديثة .

ولا يفوتني في الختام أن أتوجه بالشكر الجزيل الى هيئة تحرير (التراث العربي) التي أتاحت لي فرصة نشر هذه الدراسات التراثية - اللسانية على صفحاتها . وأنهو أخيراً بأن النظرة الجديدة في تاريخ نشأة اللسان العربي تستوجب بالضرورة طرح نظرة جديدة في دراسة بنية اللسان العربي في المستويات التالية : البنية الصوتية والكتابة ، المفردات ونظام المعجم ، الكلمات المفردة والتراكيب .

الدكتور جعفر دك الباب

الحواشي :

- ١ - ارجع الى المقالة الرابعة من سلسلة دراسات التراثية - المسانية بعنوان « أمثلة اللسان العربي » المنشورة في مجلة (التراث العربي) - العدد الماشر/ كانون الثاني ١٩٨٣ .
- ٢ - علم اللغة - دار نهضة مصر - القاهرة - الطبعة السابعة/ ص ١١٠ - ١١٨ .
- ٣ - يستخدم د. وافي مصطلح (اصوات الله) بدلا من (الاصوات الصائتة) ومصطلح الاصوات الساكنة (بدلا من (الاصوات الصامتة) .
- ٤ - ارجع الى مقالتي « مدخل الى اللسانيات العامة والعربية » المنشورة في مجلة (المؤلف الادبي) - العدد الخاص باللسانيات رقم ١٣٥ - ١٣٦/ تموز وآب ١٩٨٢ .
- ٥ - « الكتاب » ج ١ ، الأبواب : (علم ما الكلم من العربية) (مجاري اواخر الكلم من العربية) (المسند والمُسند اليه) .
- ٦ - نشرت في مجلة (التراث العربي) - العدد الثامن/ تموز ١٩٨٢ .
- ٧ - حول العلاقات التحويلية والاشتقاقية في علم النحو ، رجع الى كتاب « دراسات في علم النحو انعام والنحو العربي » تأليف فيكتور غراكوفاكي ، ترجمة د. جعفر دك الباب ، اصدار وزارة التعليم العالي في سورية مطبعة الوحدة - دمشق ١٩٨٢ .
- ٨ - المشار اليها في الحاشية اعلاه .
- ٩ - ارجع الى مقالة « الخصائص البنيوية للفعل والاسم في العربية » المشار اليها اعلاه .
- ١٠ - ارجع بهذا الصدد الى كتاب « نظرية أدوات التعريف والتكثير وفصاها النحو العربي » تأليف غرانشيا غابوتشان ، ترجمة د. جعفر دك الباب - اصدار وزارة التعليم العالي في سورية - مطبعة الوحدة - دمشق ١٩٨٠ .



القياس وصيغ المبالغة

«توطئة في القياس»

صلاح الدين الزعبلاني

القياس هو حمل الفرع على الأصل لملء جامعة بينهما ، باعطاء المقيس حكم المقيس عليه . وقد تشعبت آراء الأئمة في الأخذ به في مسائل كثيرة . فمنهم من اشتد فنهج له حدودا ضيقة لا يمدوها ، ومنهم من تعلق به فجري فيه بغير عنان . واذا كان لا بد من التوجه الى القياس ما سمحت به طرائق العربية ، لأنه المعول عليه في نماء اللغة وارتقائها ، والسبيل الى تسني ما تفسر فغزماله من ناذها وشاردها ، ذلك لتكفي ما تستكفي وتؤدي ما تستأدى من مسابقة شؤون العصر ومستحدثاته ، أقول اذا صح التوجه الى القياس ما جادت به أصول العربية ، فان ما نعينه بالقياس هنا ، هو قياس التصريف والاشتقاق ، وقياس النقل والمجاز . وقد بسطنا القول في ذلك حين الكلام على تدرج المعاني والاشتقاق الصغير والكبير من فصول المجلة . أما قياس النحو الذي يراد به الاستدلال الذهني لاستنباط القواعد وتعليقها فان في الغلو فيه بعدا عن خصائص اللغة ، ونأيا عن طبيعتها . ذلك أن في تحكيم المقاييس العقلية في كثير من مسائل النحو ما يضيق واسعا ويمنع سائفا ، بل يحظر صحيحا فصيحاً . فطرائق العربية لا تقاس بمقاييس عقلية كما تقاس مسائل المنطق وقضايا الفلسفة وعلم الكلام . وليس النحو قياساً كله . قال ابن جني في الخصائص (٤٢/٢) : و معاذ الله أن ندعي أن جميع اللغة تستدرك بالأدلة قياساً . لكن ما أمكن ذلك منه قلنا ونهنا عليه) . وليس الوجه أن يقال (النحو كله قياس) كما قال أبو البركات ابن الأنباري (ت ٥٧٧ هـ) في كتابه (لمع الأدلة / ٩٥) في الرد على من أنكر القياس . ففي كلامه سرف وإيغال اقتضاهما المناظرة والجدال من جهة ، ومهد لهما تحكيم الفلسفة في النحو من جهة أخرى .

هذا ولا شك أن المستحب من قياس النحو هو ما اعتمد لوضع القاعدة واستنباط الحكم فأفاد في تهذيب اللغة وتشذيبها • والذي اتخذ لتعميل الظاهرة اللغوية فكان وسيلة الى وعي نظم اللغة وتعليمها • ويرتكز مثل هذا القياس على ما أسماه (العلة التعليمية) و (العلة القياسية) •

أما العلة التعليمية فقولك هذا مرفوع لأنه فاعل ، وذاك منصوب لأنه مفعول به • وأما القياسية فالتى تقوم على اشتراك المقيس والمقيس عليه فيما تصورا أو ظنوا أنه علة موجبة للحكم فيهما ، كحملهم بناء اسم (لا) النافية للجنس ، على بناء (خمسة عشر) • وتتعدد الآراء في تحديد العلة القياسية فتختلف باختلاف وجهات النظر والاعتبار • وقد تتجاذب الحكم الواحد علتان أو أكثر فيبنى على قياسين أو أكثر • كما يتأتى أن يكون حكمان متضادان في المسألة الواحدة فتقتضيهما علتان مختلفتان ، فيبنى كل منهما على قياس • كما مثل له ابن جنى في الخصائص (١٧١/١ - ط ١٩١٣) • ومن ثم ذهب المجددون في النحو الى انعام النظر في هذه العلل ، والعمل على الاهتمام الى الأشمل منها في الحكم ، والأظهر في التعميل ، والألصق بالمربية •

ومهما يكن من شيء فان القياس الذي استند فيه الى احدى العلتين التعليمية والقياسية ، انما يجانس طبيعة اللغة وخصوصها ، دون القياس الذي اعتمد على العلة الجدلية النظرية فنحنا نحو الفلسفة واتسم بسمتها ، وغدا صناعة أو رياضة عقلية ونشاطا ذهنيا ، بل جمل التعميل فيه أصلا وغاية ، لا وسيلة وحاجة • وبين القياسين من التفاوت والتناثر ما لا يخفى به ولا ليس • فقولك (ان وأخواتها) أشبهت الفعل المتعدي اذا تقدم مفعوله على فاعله ، فنصبت أسمها ورفعت خبرها ، كما نصب الفعل مفعوله ورفع فاعله ، قولك هذا تعميل قياسي • لكن ايفالك في البحث عن وجه هذا الشبه ، وقولك ان (ان) تشبه الفعل لفظا لأنها ثلاثية ، ومعنى لأنها تفيد التوكيد ، فاذا خُففت ذهب شبه الفعل فقل عملها ، قولك هذا تعميل جدلي نظري •

هذا وقد وفق ابن جنى في انكار العلل الثواني أو علة الملل ، فاعتد منها ما جاء تنميماً للعلة الأولى وشرحا لها • لأنك اذا ابتغيت علة لكل علة فطلبت الملل الثواني فيما بعد ، أدراك هذا الى ما لا يُعد منها ولا يَحصى •

وشيء آخر لا بد من التعويل عليه في التعميل ، وهو اقتران صحة الحكم النحوي بسلامة المعنى دون التعلق بما تقتاد اليه براعة الصناعة والافتنان بها من الجدل والتاويل • كذلك كان كثير من الأوائل • وقد أراد عبدالقاهر الجرجاني (٤٧١ هـ) بكتابه دلائل الأعيان وأسرار البلاغة أن يشير ، فيما نبه عليه ، الى أن أصل المعنى يمكن أن يعبر عنه بطرق مختلفة وأساليب متباينة ، وأن لكل عبارة من ذلك معنى تتفرد به • وليس يسوغ أن تؤدي العبارتان معنى واحدا ، الا اذا اتفقتا بنية وتركيبا من كل وجه •

وإذا كان ابن جني قد نبه على نحو من هذا حين قال في الخصائص (١ / ٣٤٥) :
 (ووجه جوازه من قبل القياس أنك انما تستنكر اجتماع تقديرين مختلفين لمعنيين)
 وقال (لكن لما اختلف المعنيان جاز أن يختلف التقديران ، فأعرف ذلك) . أقول إذا كان
 بعض النحاة قد أشار الى ذلك ووعاه فسدقات الكثير منهم أن يُعنوا به ويفصحو عنه
 ويأخذوا بمنهاجه ، فقد تنكبوا سبيل الممانى وأغرقوا في العناية بالصناعة اللفظية وقصروا
 الاهتمام على ضبط الأواخر . ولا يخفى أن النحو عند الأوائل هو علم العربية الذي يعرف
 به وجهة كلام العرب وما يقصدون اليه في التعبير عن أغراض النفس . وقد أشار الى
 ذلك الأشموني حين قال (وهو العلم المستخرج بالمقاييس المستنبطة من استقراء كلام العرب ،
 الموصلة الى معرفة أحكام أجزائه التي اختلف منها) كما أشار اليه ابن عصفور في المقرب
 حين ذكر (أن المراد هنا بالنحو قولنا علم العربية ، لا قسيم الصرف) . أما عند المتأخرين
 فقد غدا النحو (علم الاعراب والبناء) كما نبه عليه الصبان حين قال (واصطلاح المتأخرين
 تخصيصه بفن الاعراب والبناء وجعله قسيم الصرف) ، وأردف (وعليه فيعرف بأنه علم
 يبحث فيه عن أحوال أواخر الكلم اعراباً وبناء ، وموضوعه الكلم العربية من حيث
 ما يعرض لها من الاعراب والبناء) . وهكذا تحول النحو مما كان عليه من البحث في صفة
 تأليف الكلم للتعبير عما في النفس من أغراض ، الى البحث في ضبط الأواخر اعراباً وبناء ،
 ضماناً لسلامة اللسان من اللحن ، وبسط الكلام في عوامل ذلك والاسهاب في تعليقه
 بالجدل النظري . فبدا النحو بذلك وقد هارماؤه وشاه بهاؤه وساء مذاقه . والا فان
 تأكيد العناية بالممانى كان يوجب دراسة اللفظ في تركيب الجملة بدراسة موقعه من التركيب
 عامة من حيث اتصاله بالأجزاء الأخرى وتأثيرها وتأثيره فيها . ثم دراسة الجملة مجتمعة
 الشمل من حيث صورة التعبير وأسلوبه . وقد جرد النحو من هذا كله وخصت به علوم
 البلاغة كالممانى والبيان . وإذا كان المتأخرون قد أثروا الجملة بطرف من الدراسة فقد
 قصروا كلامهم في ذلك غالباً على موقعها من الاعراب . أما دراسة الجمل من حيث توظيفها
 في الممانى والتعبير عنها فقد بمد أن يكون من خصوص النحو وموضوعه .

□ نشأة القياس واتساعه :

إذا عدنا الى الأوائل من النحاة رأينا أن أول من عمل بالقياس من الأئمة هو عبد الله
 ابن أبي اسحاق الحضرمي (ت ١١٧ هـ) . فكان أقدم من انتهج القياس وارتاح اليه
 وأخذ بالأكثر والأغلب . ففي طبقات الزبيدي (٢٥) : (قال ابن سلام : عبد الله بن أبي
 اسحاق الحضرمي كان أول من بعج النحو ومد القياس وشرح الملل) . ونحو من ذلك في
 نزهة الألباء (٢٣) لأبي البركات كمال الدين بن الأنباري .

أما ما اشتهر واستفاض من أن أول خطة اتخذت لوضع النحو كانت لأبي الأسود الدؤلي
 الكناني (٦٩ هـ) كما جاء في مراتب النحويين لأبي الطيب اللغوي (ت ٣٥١ هـ) والزبيدي
 في طبقاته (٢٧٩ هـ) وابن النديم في الفهرست (٤٠٠ هـ) وسوى ذلك ، فيبدو أن هذه الخطة
 لم تكن تمدو عند التحقيق (نقط المصحف) . والمراد بذلك الاهتمام الى ما اتخذ رمزاً
 للشكل في الرفع والنصب والجعر ، صوتاً للسان من اللحن . وقد وفق الأستاذ

أحمد أمين رحمه الله في ضحى الاسلام ، حين أشار الى ذلك ، وأيده فيه الأستاذ سعيد الأفغاني في كتابه (أصول النحو) حين قال : (والشكل أعود على حفظ النصوص من حدود النحو • ولعله أعظم خدمة قدمت للعربية حتى الآن) • فالدولي لم يعمد الى تأصيل الأصول النحوية وتعميد قواعدها فيما أسماه (التعليق) • ودليلنا على ذلك هو كتاب سيبويه نفسه ، وهو دليل فاصل • فقد روى سيبويه في كتابه عن الخليل غالباً كما روى عن الأخفش الأكبر ، وروى عن عيسى بن عمرو عن أبي عمرو بن العلاء ويونس بن حبيب • وروى عن عبد الله بن أبي اسحاق الحضرمي • لكنه لم يتجاوز الحضرمي الى امام قبله • فما الذي يعنيه هذا ؟ أغلب الظن أن الحضرمي هو أول من وضع أصول النحو وقياسه فهو رأس البصرية •

وخلف الحضرمي ائمة أخذوا بالأكثر والأغلب وعولوا على القياس كعيسى بن عمر (١٤٩ هـ) وأبي عمرو زبّان بن العلاء (١٥٤ هـ) ويونس بن حبيب (١٨٢ هـ) • ثم جاء الخليل بن أحمد الفراهيدي (١٧٥ هـ) وهويمد بحق عميد النحاة (فهو الذي بسط النحو ومد أطنابه وسبب علله وفتق معانيه • واكتفى في ذلك بما أوحى الى سيبويه من علمه • ولقنه من دقائق نظره ونتائج فكره ولطائف حكمته ، فحمل ذلك عنه وتقلده ، وأثف فيه الكتاب الذي أعجز من تقدم وأمتنع على من تأخر بعده) كما ذكره الزبيدي في (مختصر كتاب العين) • وقد شغف عمل الخليل حقاً عن عبقرية نادرة فاخضع للنحو نهجاً لغوياً سليماً ، وأثف في اللغة فكان فسيح الخطوة بميد الفور ، في معجمه الفريد كتاب العين ، بل رصد الأصوات اللغوية وصفاتها فكان له فيها رأي متقدم حصيف ، وتعلق بموسيقا الشعر وكشف عن لطافة الحس فأتخذ لأوزان الشعر ستة عشر بحراً •

ثم توالى الأئمة فجاء الأخفش الأكبر عبد الحميد بن عبد المجيد (١٧٧ هـ) فروى عنه سيبويه • وهو لم يعرف بأنه من أهل القياس والتعليل ، فإذا عمد اليهما كان أدنى الى خصوص اللغة ومراعاة سلامة المعنى في تمديد وجوه الازراب •

وجاء سيبويه عمرو بن عثمان (١٨٠ هـ) فطلع على الملا بكتابه الفذ ، يمول فيه على الأكثر والأغلب • ينهج طريق القياس والتعليل ويعلم البحث فيهما كما يعلم النحو • وقد اختلف سيبويه الى مجلس أستاذه الخليل ، وأقبل عليه وأطال التلقي عنه ، فلغت نظر أستاذه فكان محل عنايته وموضع اختصاصه • استوفى سيبويه ما أملي عليه رواية ورأياً وتعليقاً وشرحاً ففاضل ووازن وأحكم الرأي فادى فأحسن التأدية وكان صادقاً فيما آداه •

وجاء الأخفش الأوسط سميد بن مسعدة (٢١٥ هـ) وتضاربت فيه الآراء وتدافعت ، وقد امتدحه الكوفية • والثابت أنه كان من الحفاظ النقلة ، لكنه كان يتكسب بعلمه • واشتهر قطرب محمد بن أحمد بكتابه العلل في النحو (٢٠٦ هـ) ، والمازني أبو عثمان بكتايبه علل النحو والتصريف •

ثم اتسع القياس وجعل ينحو نحو المنطق والفلسفة كما تجلّى ذلك عند المبرد أبي المباس بن أبي يزيد (٢٨٥ هـ) وقد خلّص الكامل والمقتضب ، والزجاج

أبي اسحاق (٣١١ هـ) فالف الاشتقاق والأماي، وابن السراج أبي بكر (٣١٦ هـ) وقد وضع الأصول وتلمذ للمبرد وصادق الفليسوف الفارابي وكان قوي الصلة به فتلمذ له في المنطق ، كما تلمذ الفارابي لصاحبه في النحو . وقد أخذ عن هؤلاء أبو سعيد السيرافي (٣٦٨ هـ) وله شرح الكتاب ، وعلي بن عيسى الرمانى (٣٤٨ هـ) وله التفسير ، وأبو علي الفارسي (٣٧٧ هـ) وله الايضاح والتكملة ، وأبو الفتح عثمان بن جني (٣٩٢ هـ) وله الخصائص وسر صناعة الاعراب والمحتسب . وقد استفادت شهرة ابن جني فسبق أقرانه وشأهم شأواً فبلغ الذروة في الأصالة وكان اماماً مقدماً في القياس .

وعُرف من أئمة القياس بعد أبي علي وأبي الفتح جبار الله أبو القاسم محمد بن عمر الزمخشري صاحب الكشف والمفصل (٥٣٨ هـ) وابن الشجري هبة الله أبو السعادات العلوي صاحب الأماي (٥٤٢ هـ) وأبو البركات كمال الدين عبد الرحمن بن الأنباري صاحب المصنفات النفيسة ، لا سيما الاعراب في جدل الاعراب والانصاف في مسائل الخلاف ولمع الأدلة (٥٧٧ هـ) والعكبري عبد الله بن الحسن صاحب اللباب واعراب القرآن وتفسيره (٦١٦ هـ) .



هذا وإذا كان الحضرمي هو رأس البصرية (١١٧ هـ) فقد اختلف فيمن يمكن أن يكون رأس الكوفية فقد جام في المظان أن بمضائمة البصرة قد هجروها الى الكوفة فأقاموا بها ، وكان أشهر هؤلاء أبو جعفر الرؤاسي محمد بن أبي سارة (١٩٠ هـ) وهو أول من وضع كتاباً في النحو من أهل الكوفة فأخذ عنه الكسائي أبو الحسن علي بن حمزة (١٨٩ هـ) وهو امام الكوفية ، كما كان الخليل امام البصرية ، وأخذ عن الرؤاسي الفراء أبو زكريا يحيى بن زياد (٢٠٧ هـ) ، وهو علم الكوفية بعد الكسائي . وإذا قال سيبويه (قال الكوفي) فقد عنى الرؤاسي هذا . وبذلك يمكن أن يعد الرؤاسي رأس الكوفية مع عمه معاذ بن مسلم الفراء مبدع علم التصريف ، وقد عمر طويلاً (١٨٩ هـ) . قال الفيروزآبادي في البلغة :

(أبو جعفر الرؤاسي أستاذ أهل الكوفة في العربية) .

وإذا كان الكسائي قد نهج حدود المذهب الكوفي في التمويل على النقل خلافاً للبصرية في اعتمادها على النظر العقلي فإن الفراء قد شايع الكوفي فيما استن من أصول ، ولو خالفه في كثير من المسائل ، بل دافع عن النهج الكوفي حتى غدا وكأنه امام الكوفية . وهكذا قد استمسك بالرواية وأبى للنحوي أن ينهج نهج المتكلمين والمناطقية والمتفلسفين . وكان القرآن مادته الأولى في روايته ، فبدأ أميناً على خصوص اللغة وطبيعتها ، كما كان ثعلب أبو العباس أحمد بن يحيى (٢٩١ هـ) من بعده مخلصاً لهذا النهج مردداً لأقوال الفراء ، محتجاً بأرائه ، غير عابىء بالتعليل . ولم يعرف عن ثعلب أنه حاول فلسفة اللغة أو منطقة النحو ، كما حاول البصريون وخصمه منهم ، وهو المبرد . ويعزى الى ثعلب الفضل في اشاعة المذهب الكوفي والتبشير به ، كما يعزى الى المبرد دعوته الى البصرية ، وبراعته في الاغرام بها .

□ قياس البصرة وقياس الكوفة :

هذا وإذا كان البصريون قد عُنوا بالقياس ومضوا فيه وأوغلوا حتى تجاوزوا طبيعة اللغة وخصوصها ، فقد كان للكوفيين أصولهم وقياسهم وعللهم . وهم لم يقتصروا على الوصف دون الاستدلال والاعتلال . ولا ننس قول الكسائي :

انما النحو قياس يتبع . وبه في كل امر ينتفع

بل لا ننس منزلة الفراء في التعليل والقياس ، وقد اعتمد الكوفيون على السماع والقياس ، كما فعل البصريون ، وكان أوائلهم أعنى بالسماع منهم بالقياس ، وأشد حرصاً على الوصف منهم على التعليل ، كما كان أوائل البصريين أنفسهم . وإذا كان الكوفيون لم يدركوا شاو البصريين في الأخذ بالقياس ، وكانوا أدنى إلى القصد منهم إلى الإيصال ، فليس صحيحاً أنهم عولوا على كل مسموع . ولو صح أن الكوفيين يعملون بكل شاذ ويقيسون عليه ، لما استقام لهم أصل أو حكم أو قياس . واني لأستشف قول الأستاذ أحمد أمين ، رحمه الله ، في كتابه ضحى الاسلام (٢/٢٥٩) : (أما الكوفيون فلم يروا هذا المسلك ، وراوا أن يحترموا كل ما جاء عن العرب ، ويجيزوا للناس أن يستعملوا استعمالهم ، ولو كان الاستعمال لا ينطبق على القواعد العامة . بل يجعلون الشذوذ أساساً لوضع قاعدة عامة) ، أقول اني لأستكثر هذا القول ولو شد منه قول السيوطي في بغيه الوعاة (ان الكسائي كان يسمع الشاذ الذي لا يجوز الا في الضرورة فيجمله أصلاً وقيس عليه) .

ذلك أن الكوفية انما تجيز استعمالاً قديماً عن قواعد البصرية ويشرد عليها ، ولكنها لا تقر استعمالاً يخرج عن قواعدها هي . وقد يكون في ضوابط البصرية ما يمنع مسموعاً ، وفي ضوابط الكوفية ما لا يطرحه ولا ياباه . ذلك أن مذهب الكوفية أكثر تشعباً وأوسع رواية ، ومذهب البصرية أوسع قياساً وأضيق رواية . على أن اتساع القياس البصري المبني على الملل العقلية المنطقية قد يمنع السائغ ، ويضيق عن المسموع . وهذا ما دعا المتأخرين من النحاة ألا يجروا على منهاجهم أو يأخذوا أخذهم . قال أبو حيان (نحن لم نتعبد بمذهب البصرية وانما نتبع الدليل) . وقال في البحر المحيط (٢/٣٦٣) : (والقراءات لا تجيء على ما علمه البصريون ونقلوه) . وقال : (٤/٢٧١) : (هؤلاء النحاة يسيئون الظن بالقراءة ، ولا يجوز لهم ذلك) . وقال أبو عمرو الداني في جامع البيان (وأئمة القراء لا تعتمد في شيء من حروف القرآن على الأفشى في اللغة والأقيس في العربية ، بل على الأثبت في الأثر والأصح في النقل . والرواية اذا ثبتت لا يردّها قياس عربية ولا فُسُوْ لغة) . وقال الشيخ عبد العظيم الزرقاني في كتابه (مناهل العرفان ٤١٥) : (فاذا ثبتت قرآنية القرآن بالرواية المقبولة ، كان القرآن هو الحكم على علماء النحو ، وما قعدوا من قواعد ..) . وهكذا تحلل ابن مالك وابن هشام فيما اجتهدا فيه ، من حدود البصرية في كثير من الأحيان ولو تهيباً للنحو من الأئمة من استنوا بهذه السنة ونهجوا هذا السبيل فتمتعوا على المتابعة والمشايمة ، وفازوا من التعبد بمذهب مخصوص ، ونجوا

مما لا تحتمله طبيعة اللغة، أو ياباه خصوصها من الجدل ، وعنوا بنحو الكوفية كلما أوغلت
البصرية في التعليل فنكتبت الجادة ، وعولوا على القرآن وأثروا ما جاء فيه على كل مروي،
لكان لهم خطة سديدة سوية في التجديد والاحياء .

□ الظاهرية والقياس :

إذا كانت هناك طائفة قد مجتت القياس فهي الظاهرية . لكنها أنكرته في الفقه
خاصة . وقد بدا أن بعض النحاة قد دعوا إلى ذلك في النحو أيضاً . والمذهب الظاهري في
الأصل مذهب فقهي دعا إليه في القرن الثالث الهجري أبو داود بن علي بن خلف البغدادي
إمام أهل الظاهر في المشرق وتولى الدعوة إليه والاحتجاج له والمنافعة عنه في القرن الخامس
الهجري الإمام علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي ، معتقداً أن القرآن إنما يجب أن
أن يُعمل على ظاهره ولا يحال عن ظاهره البتة ، اللهم إلا أن يأتي نص أو إجماع أو
ضرورة حس على أن شيئاً منه ليس على ظاهره ، وأنه نقل من ظاهره إلى معنى آخر .
فالانقياد حينئذ واجب لما يوحيه ذلك النص والإجماع والضرورة . وقد جاء تفصيل ذلك
في كتب ابن حزم الأندلسي لا سيما (إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد
والتعليل) .

□ ابن مضاء والقياس :

عاش ابن مضاء في القرن السادس الهجري فبدأ أنه اتخذ مذهبه في النحو على مشال
مذهب الظاهرية في الفقه . أي أنه أنكر القياس كما أنكرته وعول على النص كما عولت
عليه ، وذلك في كتابه الشهير (الرد على النحاة) ، لكن هذا لا يتسنى في الأصل لأن في علل
النحو من فسحة النظر ما لا تتسع له علل الفقه أحياناً كثيرة . كان يكون البحث في علة مناسك
الحج وترتيبها ، وفرائض الصلاة وعدد ركعاتها فتجد مرد وجوبها إلى ورود الأمر بها بحكم
الشريعة ، أي بالنص . قال ابن جنبي في الخصائص (٥٢/١ - ط/ ١٩١٣ م) :
(فأول ذلك أنا لسنا ندعي أن علل المربية في سمت العلل الكلامية البتة ، بل ندعي أنها
أقرب إليها من العلل الفقهية) . وأردف : (وإذا حكمنا بديهة العقل وترفعنا إلى
الطبيعة والحس ، فقد وفينا الصنعة حقها ، ورَبَّاناً بها أفرع مشارفها) .

أقول إنما ثار ابن مضاء على النحاة وعاف مذهبهم في (العامل) لغلوهم في
التعليل ، فاستبعد الجدل النظري والاحتجاج الفلسفي ، وكل ما ينأى باللغة عن طبيعتها
وينحرف عن خصوصها ، وعول على النص وأغفل القياس من هذه الجهة . لكن ابن مضاء
قد أخذ نفسه بنوع من القياس ، ذلك أنه أقر (الملة) وأبى (علة الملة) أو العلل
الثواني والثالث، كما أنكرها ابن جنبي نفسه. وأقرار (الملة) يدعو إلى البحث في الملة
الجامعة والتماس القياس الذي لا بد منه . والا فكيف يمكن أن تنهض لغة لا يعمل قياس
على رسم ضوابطها وشرع حدودها، ويمهد لها سبيل التوليد والنماء ومذاهب الاتساع
والارتقاء .

□ القياس والسماع :

إذا كان التمويل على السماع مرده في الأصل الى العرص على ضبط اللغة وكفالة سلامتها أيام كان يعمل الأئمة على حصرها وتدوينها، فينبغي ألا يكون حائلاً دون ما يمكن أن يلتبس فيه غلة جامعة فيبنى عليه قياس، في كل ما تدعو اليه حاجة التعبير والاصطلاح فتأذن به طرائق النقل والمجاز وسبل التصريف والاشتقاق . والا كان السماع قيداً يحجر اللغة عن التوالد والانبساط ويقصر خطاهما عن استجابة أو مؤاتاة . ولا خفاء بأن سبل التصريف وضوابط الاشتقاق لا يشوبها من سرف التعليل في ذكر الأسباب ومسبباتها ما يشوب القياس في قواعد النحو . ومن ثم لم يفض التمويل عليها الى شيء مما آل اليه الاغراق في قياس النحو وتعليقه ، من النأي باللغة عن خصوصها وتحيث طبيعتها والازواء بها عن سبيل المعاني الى الافتنان بصناعة الاعراب ، حتى انقبض هذا الاعراب عن أن يكون دليل المعاني وسبيل الابانة والافصاح .

وقد أخذ مجمع اللغة القاهري بقياس التصريف والاشتقاق هذا في مؤتمراته حين أجرى القياس في كثير من المشتقات على ما ذكرناه ونذكره في أبوابه .

□ القياس في صيغ المبالغة :

هذا بحث طريف قلما خاض فيه الباحثون . اذ لم يصرح الأئمة الأوائل بقياس اشتقاق صيغ المبالغة ولم يشر اليه ابن مالك في الفيته حين قال :

**فَعَالٌ أَوْ مَفْعَالٌ أَوْ فَعُولٌ فِي كَثْرَةِ عَنْ فَاعِلٍ بِدِيلٍ
فِيَسْتَحِقُّ مَالَهُ مِنْ عَمِلٍ وَفِي فَعِيلٍ قُلٌّ ذَا وَقَعِيلٍ**

فأنت ترى أن ابن مالك لم ينبه على قياس اشتقاق صيغ المبالغة هذه . وكل ما عناه هنا أن صيغ (فعَالٌ ومفعَالٌ وفَعُولٌ) تنوب كثيراً عن (فاعِلٌ) للدلالة على المبالغة وتعمل عمله ، وقلٌّ ذلك في (فعِيلٌ وفَعِيلٌ) . وقال الامام الأشموني في شرح ما تقدم من قول ابن مالك (١١٤/٣) : (أي كثيراً ما يحول اسم الفاعل الى هذه الأمثلة لقصد المبالغة والتكثير فتستحق ما كان له من عمل) . فقال الامام الصبّان في تعليقه على هذا (قوله فتستحق ما له من عمل يفيد أن جميع الأمثلة الخمسة تعمل قياساً ، وهو الأصح) .

فتبين بهذا أن الذي عناه الأئمة هنا ، هو قياس عمل صيغ المبالغة الخمس ، كعمل اسم الفاعل . وسكتوا عن قياس اشتقاقها . هذا والكوفيون على عدم اعمال صيغ المبالغة وتأويل ما عمل منها على تقدير فعل ، خلافاً للبصريين . فقد أجمع هؤلاء على اعمال الصيغ الثلاث الأولى قياساً ، واختلفوا في الصيغتين الأخيرتين . وأكثر المتأخرين من الأئمة على قياس اعمالها جميعاً ، كما ذهب اليه سيبويه .

وإذا تجاوزنا الصيغ الخمس الى سواها فالأكثر على أن اعمالها سماع . ف (فعِيلٌ) بكسر الاول وتشديد الثاني ، وهو من صيغ المبالغة ، قال بعضهم بقياس اعماله ، وأنكره

كثيرون ، وحملوا ما عمل منه على السماع . قال الامام الصبان (١١٥/٣) : (في الفارض ما نصه : زاد ابن خروف اعمال فعّيل كزيد شريّيب الغمر بال نصب ، فاجازه ايضا ابن ولاد ، وحكاه ابو حيان) . و اردف الصبان قائلا (وشريّيب من المبالغة سماعا ..) اي ان اعمال شريّيب سماع لا قياس ، خلافا لما ذهب اليه في الصيغ الخمس المتقدمة .

هذا عن قياس الاعمال . اما عن قياس الاشتقاق فقد استنبط بعض الباحثين المحدثين من سكوت العلماء عن التصريح بقياس اشتقاق صيغ المبالغة ، الى أن صوغها سماع . فقال الشيخ مصطفى الغلايني في كتابه (جامع دروس اللغة العربية - ٨٦/١) : (مبالغة اسم الفاعل الفاظ تدل على ما يدل عليه اسم الفاعل بزيادة ٠٠٠ ولها أحد عشر وزنا ٠٠ وأوزانها كلها سماعية فيحفظ ما ورد منها ولا يقاس عليه) . وقال الشيخ أحمد الحملاوي في كتابه (شذا العرف / ٧٨) : (وقد تحوّل صيغة فاعل للدلالة على الكثرة والمبالغة في الحدث الى أوزان خمسة مشهورة تسمى صيغ المبالغة ، وهي فعّال ومفعّال وفمّول وفمّيسل وفمّيسل . وقد سمعت الفاظ للمبالغة غير تلك الخمسة) . فلم يشر الى قياس .

وقال الشيخ محمد الخضر حسين في كتابه (القياس) : (ويقوم مقام اسم الفاعل فعّال ومفعّال وفمّول وفمّيسل وفمّيسل ، وهذه المسماة عندهم بأمثلة المبالغة نحو نظار ومنحار وصبور وعليم وحذر) ، والمنحار كثير النحر ، و اردف (ومن علماء العربية من يذكرها ويضرب لها الأمثال ويبسط أو يوجز في الخلاف الجاري في اعمالها عمل اسم الفاعل . ولا يأتي على ناحية القياس في اشتقاقها بمباراة صريحة . ومنهم من يصرّح بصحة القياس في بناء فعّال خاصة ، كما في روح الشروح على المقصود . ووجه هذا المذهب أن صيغة فعّال وردت في مقدار من الكلم الفصيح يكفي لصحة القياس عليه) . وهكذا أشار الى اهتمام العلماء باعمال الصيغ دون اشتقاقها .

□ قياس الاعمال يقتضي قياس الاشتقاق :

والذي عندي أنه اذا أنعمنا النظر في كلام ابن مالك ، ألفينا أنه يشير الى كثرة تحويل (فاعل) الى فعّال ومفعّال وفمّول ، من صيغ المبالغة ، وقد أوجب ذلك أن تنوب منابه في تأدية عمله عند ارادة التكرير . فانظر الى قول الامام الأشموني (أي كثيرا ما يحوّل اسم الفاعل الى هذه الأمثلة بقصد المبالغة والتكرير) . أفلا تستوجب كثرة التحويل هذه دعوى القياس في اشتقاق صيغ المبالغة ، كما استحقت قياس اعمالها !

قال الشيخ محمد الخضر حسين في مقال آخر له في مجلة المجمع القاهري (٥٤/٢) : وجعنا الى كتب الصرف فوجدنا كثيرا منها لا يتعرض لصيغة فعّال من ناحية أنها قياسية أو سماعية ، ولا يزيد على أن يذكر أنها صيغة تأتي بدلا من اسم الفاعل للدلالة على المبالغة في معنى الفعل ، ووجدنا طائفة يتعرضون لمجيء فعّال ومفعّال وفمّول بدلا من اسم الفاعل ويصفونه بالأكثر ، كما قال الأشموني في شرح الغلاصة) . و اردف : (ووجدنا طائفة ثالثة تصرّح بأن الصيغ الخمس : فعّال ومفعّال وفمّول وفمّيسل وفمّيسل ، المأخوذة من فعل متعدّد ، قياسية . قال الشيخ الدنوشري : يُنظر هل التحويل الى الخمسة المذكورة قياسي أو سماعي ، أو قياسي في الثلاثة الأولى : فعّال ومفعّال وفمّول ، سماعي في الاخيرتين :

فمبيل وفعل ، ثم قال : مذهب البصريين منقاسة في كل فعل متعدد ثلاثي : نحو ضرب ، تقول : ضرباً ومضارب وضروب وضريب وضرب (على ما جاء في حواشي ياسين على التصريح . فانت ترى أن الامام الدنوشري قد نبه على قياس الاشتقاق في صيغ المبالغة الخمس ، بل جعل ذلك مذهب البصريين .

قال الشيخ محمد الخضر حسين في التعليق على كلام الامام الدنوشري (وهذا النص يدل على أن صوغاً لفعل من الفعل المتعدي قياسي كسائر أبنية المبالغة) . ولكن ما وجه قول الامام الدنوشري بقياس صوغ أبنية المبالغة الخمسة من كل فعل متعدد ، بل ما وجه دعواه أن هذا هو مذهب البصريين ولم يصرح به أحد منهم ؟

لم يعرض الشيخ محمد الخضر حسين لهذا ، على حين أشار أن كتب الصرف لم تصرح بمثل هذا القياس . فما توجيه قول الامام الدنوشري إذا ؟

أقول ان البصريين قد قالوا بقياس اعمال صيغ المبالغة الخمس ، ومنهم من اقتصر على الثلاث الأولى منها . على أن أخذهم بالقياس في اعمال هذه الثلاث قد بني على الكثرة في تحويل (فاعل) إليها ، واعمالها عمله . ولما ارتبطت اعمالها بتحويلها ، فقد أصبح الحكم بالقياس في اعمالها صراحة ، مقتضيا الحكم بالقياس في تحويلها ضمناً . وكان هذا ما حمل الدنوشري على أن يقول (مذهب البصريين منقاسة في كل فعل متعدد ثلاثي نحو ضرب ، تقول : ضرباً ومضارب وضروب وضريب وضرب) .

ويسدد مذهبنا اليه أنهم كلما قالوا بقياس اعمال طائفة من صيغ المبالغة ، مضوا في اشتقاق هذه الصيغ من فعل واحد . فانظر إلى قول ابن الحاجب في الكافية (وما صيغ منه للمبالغة كضرباً وضروب ومضارب ، وعليه وحذر) فقد قال ابن الحاجب بقياس اعمال الصيغ الثلاث الأولى ، ومضى في اشتقاقها من (ضرب) نفسه ، فقال (كضرباً وضروب ومضارب) ، على حين ذهب إلى اعمال صيغتي (فمبيل وفعل) سماعاً ، فاشتق كلاهما ، من فعل ، فقال (وعليه وحذر) . قال الرضي في شرح قول ابن الحاجب (٢٠٢/٢) : (أبنية المبالغة العاملة اتفاقاً من البصريين ثلاثة . وهذه الثلاثة مما حوّل إليها أسماء الفاعلين من الثلاثي عند قصد المبالغة) . أفلا يعني إيراد الصيغ الثلاث من (ضرب) نفسه ، القول بقياس تحويل (مضارب) إليها ، أي اشتقاقها من (ضرب) ؟

وقد ذهب الشنتمري إلى قياس اعمال الصيغ الخمس جميعاً ، كما فعل سيبويه ، فقال : (لأنه - أي حذر - مُتَّيَّر من بنائه للتكثير ، كما كان ضروب وضرباً وغيرهما من الأمثلة) . ف (الأمثلة) هنا هي (الصيغ) كما وردت في كلام الأشموني والصبان وسواهما . قال ابن هشام في شرح شذورالذهب (٣٩٢) : (الثالث من الأسماء العاملة عمل الفعل : أمثلة المبالغة ، وهي عبارة عن الأوزان الخمسة المذكورة محولة من صيغة فاعل بقصد افادة المبالغة والتكثير) . فقول الشنتمري (كما كان ضروب وضرباً وغيرهما من الأمثلة) يعني (كما كان ضروب وضرباً ومضارب وضريب وضرب) أي على وفق ما جاء في كلام الدنوشري .

□ إذا صح القياس في اعمال فعيل وفتعل فلا يصح القياس في اشتقاقهما :

مر بنا أن أخذ الأئمة بالقياس في اعمال صيغ المبالغة الثلاث الأولى مرده الى كثرة تحويل (فاعل) اليها واعمالها عمله ، وأن الكثرة في تحويلها اذا كان قد أتاح القياس في اعمالها فلا شك أنه يأذن بالقياس في اشتقاقها أيضاً . على أن سيبويه ومن تبعه من البصريين قد قالوا بقياس اعمال (فَمَلَّ وفَعِيل) من صيغ المبالغة ، على قلة ما حوّل من فاعل اليهما للمبالغة . وقد أصار هذا بعض البصريين الى أن يقولوا بالسماع في اعمالهما . واستشهد سيبويه بصحة اعمال (فَمَلَّ) وقياسه بقول الشاعر :

حَذَرُ أَمْوَالٍ لَا تَضِيرُ وَأَمِنْ مَا لَيْسَ مُنْجِيَةً مِنَ الْأَقْدَارِ

قال الامام الشنتمري (٥٨/١) : (الشاهد فيه نصب أمور يحذر لأنه تكثير حاذر . وحاذر يعمل عمل فعله المضارع فيجري حذر عند سيبويه مجراه في العمل لأنه عنده مُنْجِيٌّ من بنائه للتكثير ، كما كان ضرر وضرب وغيرهما من الأمثلة) ، وأردف : (وقد خولف سيبويه في تمديي فَمَلَّ وفَعِيل لأنهما بناءان لما لا يتمدى كبطر وأشر ، وكريم ولثيم . وسيبويه رحمه الله لا يراعي في موافقته بناء ما لا يتمدى ، اذا كان منقولاً عن فاعل المتمدى للتكثير وهو القياس) .

لفحوى المسألة أن (حذراً) لو أتى من (لازم) لكان صفة مشبهة ، كما مثل الشنتمري لهذا بـ (بطر وأشر) . والأكثر في (فَمَلَّ) أن يأتي من لازم ويكون صفة مشبهة . وكذا الأصل في (فَمَعِيل) ، وقد مثل له الشنتمري بـ (كريم ولثيم) . لكن حذراً وقد عمل في المفعول قد أتى من متعد لايقاع الفعل على جهة التكثير . فهو محوّل اذا من (حاذر) اسم الفاعل ، عامل عمله كضروب وضرب . ولا تمنع قلة اعمال (فَمَلَّ وفَعِيل) من الحكم بقياس الاعمال فيهما لأنهما تفرعا في العمل على أصل ، وأن ضاق مسراه . وسيبويه قد بنى على (شنوءة وشنئي) ولا مثيل له ، اجراء لـ (فَمَعُولَة) مجرى (فَمَعِيلَة) لمشابهته اياها ، فقال (حلوبة وحلبى وركوبه وركبى) . قال ابن جني في الخصائص (ط - ١٩١٣ - ١/١٢١) : (وتفسيره أن الذي جاء في فَمَعُولَة هو هذا الحرف والقياس قابله ، ولم يأت شيء ينقضه . فاذا قاس الانسان على جميع ما جاء ، وكان أيضاً صحيحاً في القياس مقبولا ، فلا غرو ولا سلام) .

وقد مثل النحاة لاعمال (فَمَعِيل) بـ (شبيه) . وهو في معنى (المشبه) . وقد جاء من فعل متعد هو (أشبه الشيء الشيء فهو مشبه اياه) . فاذا أردت أن توقع به فعلا لارادة التكثير كان محولا من اسم الفاعل عاملا عمله . قال الشاعر :

فَتَاتَانِ أَمَّا مِنْهُمَا فَشَبِيهَةٌ هَلَالًا وَآخَرَى مِنْهُمَا تَشْبِهُ الْبَدْرَا

ومعناه هما فتاتان أما واحدة منهما فشبيهة هلالا فأعمل صيغة المبالغة وهو شبيهة اعمال اسم الفاعل (مشبهة) فنصب بها المفعول به وهو قوله (هلالا) . وقد مثلوا لاعمال (فَمَعِيل) بـ (أكيل) أيضاً . قال حاتم الطائي :

اِذَا مَا صَنَعْتَ الزَّادَ فَالْتَمَسِي لَهُ أَكِيلاً فَأَنِي لَسْتُ أَكَلُهُ وَحَلِي

واختلف النحاة في (أكيل) ، فمن قدر في معناه المبالغة جملة محولا عن (أكل) .
ومن رأى أنه (المأكل) اعتده صفة للثبوت على (فمعل) بمعنى مفاعل . وهكذا نذير
بمعنى منذر . قال صاحب الغني (وأما قوله تعالى نذيرا للبشر ، فإن كان النذير بمعنى
المنذر فهو مثل فعال لما يريد ، وإن كان بمعنى الانذار فاللام مثلها في سقيا لزيد) .

* * *

على أن هذا الذي اعتمده سيبويه في القول بقياس اعمال (فَمعل وفمعل) لا يقتضى
القول بالقياس في اشتقاقهما . فالقياس في الاعمال إنما بني على القليل لأنه أصل ،
أما القياس في الاشتقاق فليس له ما يسند من أصل أو كثرة . ذلك أن الأصل في الوصف
إذا كان على (فَمعل) أن يشتق من فعل لازم على (فَمعل) بفتح فكسر ، فيكون صفة
مشبهة على الثبوت . وقلمما يكون صيغة مبالغة تشتق من متعد لارادة ايقاع الحدث
على جهة التكثير . وكذلك (فمعل) فبابه إذا كان بمعنى الفاعل أن يكون صفة مشبهة
تشتق من (فعل) بالضم أو (فَمعل) بالكسر ، وهما لازمان . أو يكون بمعنى المفاعل
كالجلس والأكيل والنديم بمعنى المجالس والمأكل والمنادم ، وهذه لا تعمل باتفاق .
ويندر أن يأتي لايقاع الحدث من متعد على جهة التكثير ليعد صيغة مبالغة كعلم من عالم ،
وكرحيم من راحم عند من رأى أنه للمبالغة كما ذكره ابن يعيش في شرح المفصل (٧١/٦)
وأبو البقاء في كلياته (٣٧١/٢) ، وقد ذهب هذا في موضع آخر إلى أنه صفة مشبهة من
رحم بالضم ، معدولا به عن رحم بالكسر . وقد قالوا بمبالغة نذير وسميع واليم وشبيه
من منذر ومسمع ومؤلم ومشبه وهو نادرا أيضا . ومن ثم كان القياس في اعمال (فَمعل)
وفمعل) لايقاع الحدث على جهة التكثير صيغتين للمبالغة لا يستدعي قياسا في
اشتقاقهما .

□ صيغة فَعَّال في المبالغة :

هذا وإذا ثبت القول بالقياس في اشتقاق فعال وفعل ومفعال ، فإن (فَعَّالا) هو
أكثرها شيوعا . وقد جاء للمبالغة والكثرة ، كما جاء للصناعة والاحتراف والملازمة .
والأصل أن يكون اشتقاق هذه الصيغ من المتعدي كما يكون من اللازم لأنها محولة من
فاعل ، وفاعل يأتي من لازم ومتعد . وقد أقر مجمع اللغة العربية بالقاهرة في مؤتمره
صوغ (فَعَّال) من كل ثلاثي متصرف طردا لما سمع من ذلك . فقد جاء في مجلته (٣٥/٢) :
(يصاغ فَعَّال للمبالغة من مصدر الفعل الثلاثي اللازم والمتعدي) ، وهو رأي حسن .
وقد ذكر الشيخ محمد الغضنفر حسين كثيرا مما جاء على (فَعَّال) من لازم ك (الأفلاك
والأوتاب والبغثال والبسائم والتواب والثناء والثواب والحنان والحلاف والخناس والدراج
والرقاص والرواغ والسباع والسجاج والسراج والكذاب والسياح والسقاط
والشفاف والصخاب والصياح والضحاك والموام والفواص والقوام والمزاج والمشاء والمكار
والمياس والميال والنباح والنهاض والنوام والهطال والوشاب والوضاح والولاج -
والوقاع) .

ومن هذا (نَمَّار وسَمَاء) • قال الجوهري في الصحاح : (يقال ما كانت فتنة الا نمر فيها فلان ، أي نهض فيها ، وان فلانا لنمَّار في الفتن ، اذا كان سماء فيها) • وفي الألفاظ الكتابية لابن السكيت نحو من ذلك (١٣٦) •

وقد جاء (صفاق وأفثاق) : والأول من (صفق) • قال صاحب المصباح (وصفقت له بالبيعة صفقا ضربت بيدي على يده • وكان العرب اذا وجب البيع ضرب أحدهما يده على يد صاحبه • ثم استعملت الصفقة في العقد) • والثاني من (أفق) • قال الجوهري : (ويقال أفق اذا ذهب في الأرض) • وفي النهاية لابن الأثير (وفي حديث لقمان : صفاق أفثاق ، هو الرجل الكثير الأسفار والتصرف في التجارات) •

□ صيغة فعَّال في الصناعة :

وقد استعمل العرب صيغة (فعَّال) في قصد آخر يناسب المبالغة والكثرة ، وهو الصناعة والاحتراف وملازمة الشيء ، فقالوا (الجمَّال والقصَّاب والخراط والدلال والسياف والمطار والحداد) ونحو ذلك ، فما الذي قاله الأئمة في صوغه ؟

شرح كثير من الأئمة بقياس (فعَّال) في هذا الباب ، وهو باب النسب الى الصناعة قال صاحب الهمع (١٩٨/٢) : (ومنها الاغناء عن ياء النسب بصوغ فعَّال من الحرفة كخباز وقزاز وسقاء وبناء وزجاج وبزاز ، ويقال خياط ونجار ••) وقال (وقد يقوم فعَّال مقام فاعل كنبال بمعنى نابل ، أي صاحب نبل • وقد يقوم فاعل مقام فعال كعائك في معنى حواك لأن العياكة من الحرف •••) وأردف (وكل هذا موقوف على السماع ولا يقاس شيء منه وان كان قد كثر في كلامهم • قال سيبويه : فلا يقال لصاحب البر برار ولا لصاحب الشمير شمار ولا لصاحب الدقيق دقاق ولا لصاحب الفاكهة فكاه) • واستدرك فقال (والمبرد يقيس باب فاعل وفعَّال لأنه في كلامهم أكثر من أن يحصى) • ولم يستبعد ابن يعيش قياس (فعال) هذا ، فقال في شرح المفصل (وكثر فعال حتى لا يبعد دعوى القياس فيه ، وقل فاعل ، فلا يمكن دعوى القياس فيه) •

وقد أخذ مجمع اللغة العربية بالقاهرة بقياس (فعال) للصناعة فقال : (يصاغ فعال قياساً للدلالة على الاحتراف وملازمة الشيء • فإذا خيف لبس بين صانع الشيء وملازمه ، كانت صيغة فعال للصانع ، وكان النسب بالياء لغيره • فيقال زجاج لصانع الزجاج ، وزجاجي لبائعه) •

وقد عاب الأستاذ أسعد خليل داغر على الأب أنستاس ماري الكرمل قوله (يباع سماء) ، قال والصواب (بائع) • فاحتج الأب لورود (يباع) في مستدرك التاج ، وفي مقدمة الأدب للزمخشري • واحتج الدكتور مصطفى جواد بالقياس فأحال داغراً على قول ابن عقيل (يصاغ للكثرة فعال ومفعال وفعول وفعيل وفعل ، فتعمل عمل الفعل على حد اسم الفاعل) ، كما جاء في كتاب أغلاط اللغويين القدماء للأب الكرمل • فما الرأي في هذا ؟

صواب المسألة عندي أن (البياع) صيغة للاحتراف أو النسب الى الصناعة ، وقد استظهر الدكتور مصطفى حداد بقول ابن عقيل في صيغ المبالغة لا في النسب • وليس

لي قول ابن عقيل هنا ما يحتاج به أصلاً لأن كلامه على قياس الاعمال في صيغ المبالغة ، ولم يصرح بقياس الاشتقاق . ولو أخذ جواد بقول ابن عقيل في (فعال) الذي هو للنسب ، لجاز ذلك منه . قال ابن مالك :

ومع فاعل وفعّال فعّيل في نسب أغنى عن اليا فقبّل
وغير ما استلفته مقررًا على الذي ينقل منه اقتصرًا

فقال ابن عقيل : (باب ما جاء من المنسوب مخالفاً لما سبق تقريره فهو من شواذ النسب التي تحفظ ولا قياس عليها) . وقال الأشموني : (يعني أن ما جاء من النسب مخالفاً لما تقدم من الضوابط شاذ ، يحفظ ولا يقاس عليه) . وإذا كان فحوى ذلك أن ما جاء على فاعل وفعال وفعل ، قد جاء على ضابط وأنه مقبول ، وأن ما سواه مما لم يوقف فيه على ضابط فانه شاذ لا يقاس عليه . أقول ان هذا لا يعني أن ما جاء على هذه الصيغ مقيس بالضرورة ، لكن المبرد كما رأيت قد قال بقياس (فعال) على ما جاء في الهمع ، وأشار إليه الأشموني بقوله (والمبرد يقيس هذا) أي يقيس فعلاً ، كما ذكر ابن يعيش في شرح المفصل أن كثرة فعال تؤذن بقياسه .

هذا وقد ذكر سيبويه والثعالبي (البياع) فيما جاء على (فعال) . قال سيبويه في الكتاب (٢٦١/٢) : (ومما تُسأل ألفه قولهم كيال وبياع) . وجاء في فقه اللغة في فصل (أسماء فارسية منسية وعربيتها محكية مستعملة / ٤٥٠) قول الثعالبي (المساح والبياع والدلال والصراف والبقال والجمال والقصاب والفصاد والخراط) . وذكر الأشموني (البياع) في كلامه فقال (قالوا لبياع المطر ولبياع البتوت وهي الأكسية عطار وعطري ، وبتات وبتني) .

□ صيغة فعول في المبالغة :

أخذ مجمع اللغة العربية بالقاهرة بقياس اشتقاق (فعول) للمبالغة من المتعدي واللازم حين الحاجة ، وهو رأي صائب . وقد تقدم أن من الأئمة البصريين من يقول بقياس اشتقاقه . ويؤيد قياس (فعول) ما جاء في التاج (والمقرب : النُّصُور ، كصبور من الصبر للمبالغة ، المنيع . قال شيخنا ، ولو قال الناصر البالغ المنعة كان أدل على المراد وأبعد عن الابهام ، لأن بناء فعول من نصر ، ولو كان مقيساً ، لكنه قليل الاستعمال ، ولا سيما في مقام التعريف لغيره) . فدل كلامه على أن صوغ (فعول) قياس ، على كل حال .

وإذا كنا قد أينا (فعلاً) للمبالغة من لازم ، فإن مجيء (فعول) منه ، سائق متقبل . وقد أحصى الأستاذ محمد شوقي أمين عضو مجمع اللغة العربية القاهري ، ما جاء على فعول وهو من اللازم ، مائة مثال أو يزيد ، كما جاء في مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق (لشهر نيسان ١٩٥٥ م) .

ولكن ما بال اسم المبالغة (فعول) هذا يتسع للازم ويضيق عنه اسم المبالغة (فعيل) فلا يأتي الا من متمد . أقول الأصل في (فعيل) أن يكون صفة مشبهة ، وهو مبني غالباً على

(فعل) بالضم ، ولا يكون هذا الا لازماً . فاذا خرج عن بابه الى المبالغة لايقاع الفعل على جهة التكثير فلا بد أن يبنى على غير اللازم .

أما (فعول) فالأصل أن يكون لايقاع الفعل على جهة التكثير ، ولا يقتضي حاله هذا أن يختص بلأزم أو متعدد ، كما اقتضى حال (فمعل) في الأصل . ومن ثم اتسع لهما جميعاً وكثر ما جاء منه ، بل من هنا ضاق مسرى (فمعل) اذا كان للمبالغة فقلّ تحوله عن اسم الفاعل . وقد أحصى الدكتور ابراهيم أنيس عضو مجمع اللغة العربية بالقاهرة في معجم الفيروزبادي (٣٧٩) مثلاً لفعول ، على حين لم يقع على أكثر من (١٤٧) مثلاً ، من مفعال ، كما جاء في مجلة المجمع القاهري الثامنة عشرة .

ومن نافلة القول أن يكون (فعول) للمبالغة سواء بني على متعدد أو لازم ، لكنه هل يحتمل أن يكون صفة مشبهة اذا كان من لازم ؟ عندي أنه لا يتأتى هذا الا بشرط واحد . فقد جاء النص على أن (فعولا) ، من صيغ المبالغة ، وأنه يستوي فيه التذكر والتأنيث ما دام بمعنى الفاعل ، وأنه كذلك . فانت تقول رجل صبور وامرأة صبور ورجل غيور وامرأة غيور . فلا مساغ إذن لأن يكون صفة مشبهة ، لأن النص على أن الصفة المشبهة لا يستوي فيها المذكر والمؤنث . لكنه اذا أتى من فعول ما انت بالتاء شذوذا قيل أنه صفة مشبهة .

هذا و (فعول) محمول على (الاسمية) لعدم بناءه على صيغة فعلية خاصة به . قال ابن سيده في المخصص (١٣٨ / ١٦) : (اعلم أن فعولا اذا كان بتأويل فاعل لم تدخله تاء التأنيث اذا كان نعتاً لمؤنث . تقول امرأة ظلم و غصوب وقتول . ومعناه امرأة ظالمة فصرف عن فاعلة الى - فعول - فلم تدخله تاء التأنيث لأنها لم تبني على الفعل) وأردف (وذلك أن فاعلا مبني على - فعل - ومفعلا مبني على - أفع - وفمفعلا مبني على فعل ، وفمفعلا مبني على فعل . فلما لم يكن لفمفعول فعل تدخله تاء التأنيث تبنى عليه ، لزمه التذكير لهذا المعنى . فاذا كان فعول بمعنى مفعول دخلته التاء ليفرقوا بين ماله الفعل وبين ما الفعل واقع عليه) .

فالأصل في التاء الفارقة أن تدخل على الفعل . وتدخل اسم الفاعل والمفعول لمشابهتهما الفعل لفظاً ومعنى . وحملت الصفة المشبهة على اسم الفاعل والمفعول لمشابهتهما ايها . وفحوى كلام ابن سيده أن ما كان من الصفات بتأويل (فاعل) لحقته التاء اذا بني على فعل يختص به غالباً ، كما اختص (فاعل) بفعل ، ومفعول بأفعول ، وفمفعول بفمفعول ، وفعل بفعل ، وفعل بفعل ، وفعل بفعل .

أما (فعول) فلم يختص بفعل يغلب عليه بناؤه ، لتدخله التاء كما تدخل الفعل الذي بني عليه . والواقع أنه قد سمع (فعول) مبني على فعل وفعل لازمين ومتعددين وعلى فعل ولا يكون الا لازماً . أما فاعل فقد ذهب الجمهور الى أن بناءه من الأصل على (فعل) لازماً ومتعدداً ، و (فعل) متعدداً .

فقد قال العرب (فعول) من فعل كنزور من نزر اذا قل فليل امرأة نزر قليلة اللبن ، ولم يسمع نازر لأن فاعلا لا يبنى على فعل .

وقيل كسول من كسل ، وحصور من حصر ورؤوم من رثم وفروق من فرق ولم
يسمع في معناها (فاعل) لأن فاعلا لا يبنى عند الجمهور على فعل لازماً . وقد أدى هذا
إلى كثرة (فعول) في المبالغة . قال الدكتور إبراهيم أنيس عضو المجمع اللغة العربية
بالقاهرة في مجلة المجمع (١٨ / ٨٢) : (والذي يبعث على الحيرة هو التسوية بين هاتين
الصيغتين : فعول ومفعال ، في فكرة القياسية ، رغم أن ما ورد من أمثلة فعول في المعاجم
العربية يكاد يبلغ ثلاثة أمثال ما ورد فيها من صيغة مفعال . ففي احصاء سريع من
قاموس الفيروز آبادي تبين لنا أن عدد أمثلة فعول - ٣٧٩ - على حين أن عدد أمثلة مفعال
- ١٤٧ -) . فإذا كانت فعول للمفعول ألحقت بها التاء فرقا بينها وبين ما هو للفاعل .

□ عدو على صيغة فعول :

هذا وقد جاء في التنزيل (ان هذا عدو لك ولزوجك - طه / ١١٧) فما القول في
(عدو) هذا ؟ بحث صاحب المغني (عدوا) في الآية ، كما بحث (أكيل) في قول الشاعر :

إذا ما صنعت الزاد فالتمسي له أكيلاً فاني لست آكله وحدي

قال ابن هشام (١ / ١٧٧) : (وفيه نظر لأن عدواً وأكيلاً ، وإن كانا بمعنى معاد
ومؤاكل ، لا ينصبان المفعول ، لأنهما موضوعان للشبوت وليسا مجاريين للفعل في التحرك
والسكون ، ولا محولان عما هو مجار له . لأن التحويل إنما هو ثابت في الصيغ التي يراد بها
المبالغة) وأردف (وإنما اللام في البيت للتعميل وهي متعلقة بالتمسي ، وفي الآية
متعلقة بمستقر محذوف صفة لعدو ، وهي للاختصاص) .

يريد صاحب المغني أن ينفي عن (عدو) و (أكيل) صيغة المبالغة في الآية والبيت ،
وهو يرى أن العدو والأكيل بمعنى المعادي والمؤاكل . وما جاء بمعنى مفاعل كجليس
ونديم وسمر لا يعمل باتفاق . ومن ثم لم تكن اللام في العبارتين للتقوية . وإنما هي في
(عدو لك) للاختصاص ، وفي (فالتمسي له أكيلاً) للتعميل .

وعلق الشيخ محمد الأمير على كلام ابن هشام فلم ير بأساً في أن يكون (عدو) في
الآية ، و (أكيل) في البيت ، للمبالغة ، بل رأى أن المعنى يؤيد هذا ، وخالفه فيه الشمني .
وعندي أن المفعول الأول في الحكم ها هنا ، على الدلالة . فأقرب شيء يمكن أن يرد إليه
(عدو) هو عدا عداً . والمعاد هو الظلم كما جاء في الأفعال لابن القوطية ، لكنه هو
العداوة أيضاً . قال الجوهري في الصحاح (العادي : العدو) . فإذا كان (عدو) مبنياً
على (عدا) اللازم ، فينبغي أن يكون صيغة مبالغة من لازم محولاً من (عاد) ، هذا هو
الأصل . قال ابن السكيت (فعول إذا كان في تأويل فاعل كان مؤنثه بغير هاء نحو رجل
صبور وامرأة صبور) . إلا أن يكون (عدو) هذا مؤنثه (عدوة) فيكون صفة مشبهة .
قال ابن السكيت (الأحرفاً واحداً جاء نادراً قالوا هذه عدوة الله) . ومعنى هذا أن الأصل
في (فعول) أن يكون صيغة مبالغة يستوي فيه التذكير والتأنيث ، فإذا أنت كان شاذاً .
ولا يعني شذوذه هذا اقترانه بتاء التأنيث فحسب ، وإنما يعني إلى ذلك صيرورته صفة
مشبهة . ولم أر من صرح بهذا ، غير أنه جاء في المصباح قول للأزهري (إذا أريد الصفة

قيل عدوة) . وقد يتسمح الأئمة حيناً فيقحمون (فعولاً) في الصفات المشبهة . فقد اعتد ابن الحاجب في الشافية (فعولاً) زنة من زئات الصفات المشبهة ، ومثل له بـ (غيور) من غار يغير لازماً على فَعَلَ بالكسر ، ووقور من وقُرَ يَوقُرُ لازماً على فَعَلَ بالضم ، ولم يعرض الرضي في شرحه لهذين المثالين (١٤٣/١ - ١٤٨) . وقد حكى الشيخ مصطفى الفلايني (غيوراً) صفة مشبهة في كتابه جامع دروس اللغة العربية ، كما جاء محمد أحمد المكاوي الأستاذ بكلية الدراسات العربية بجامعة القاهرة في كتابه التطبيقات العربية بـ (وقور) صفة مشبهة . والذي يفهم من كلام الأئمة أن (فعولاً) كغيور ووقور صيغة مبالغة لا صفة مشبهة ، ولو التبس ما بُني من (فعول) من الفعل اللازم بالصفة المشبهة لتقارب دلالتيهما فصيغة المبالغة تدل على التكرير والصفة المشبهة تدل على الثبوت . إذ كيف يتفق أن يكون الأصل في الصفات المشبهة أن تدخلها التاء الفارقة ، وأن يكون الأصل في (فعول) بمعنى الفاعل ألا تدخله هذه التاء ، ثم يكون فعول صفة مشبهة . وليس هذا حسب ، بل كل ما ذكرناه مما دخلته التاء من فعول هو (عدو) . إذ جاء في كلام الصفدي على لامية المعجم (٢٧٦/٢) : (لم يأت فعول بهاء إلا في عدوة) . وإذا كان قد شذ من الصفة المشبهة صفات استوى فيها التذكير والتأنيث فقد جاء هذا من (فعيل) بمعنى الفاعل ، وهو أصل في الصفة المشبهة كبعيد وقريب وصديق وكفيل .

ففعول اذن صيغة مبالغة لا صفة مشبهة . وهو محمول على الاسمية لا على الوصفية ، فجمعه جمع الأسماء لا جمع الصفات ، ويستوي فيه التذكير والتأنيث خلافاً للصفات المشبهة . ولو قالت العرب (غيورة ووقورة) لاختلف الحال . قال سيبويه (٢٠٨/٢) : (وأما ما كان فعولاً فإنه يكسر على فعل عند جمع المؤنث أو جمع المذكر . وأما ما كان وصفاً للمؤنث فإنهم قد يجمعونه على فعائل . وكما كسروا الأسماء وذلك قدوم وقدايم وقدام) وأضاف : (وليس شيء من هذا وإن عتيت به الأسماء يجمع بالواو والنون ، كما أن مؤنثه لا يجمع بالتاء ، لأنه ليس فيه علامة التأنيث ، لأنه مذكر الأصل) . وقال في موضع آخر (٢٠٩/٢) : (كما كسر فعول على فعل فوافق الأسماء) . وقال الرضي في شرح الشافية (١٣٣/٢) : (وحق باب عدو أن يجمع بالواو والنون ، لكنه استعمل استعمال الأسماء فكسر تكسيرها) . وإذا حققنا في جمع (عدو) ألفيناء يجمع جمع الصفات فيكون هذا جمع (عدو) الذي يؤنث بالتاء لأنه صفة مشبهة . ويجمع جمع الأسماء فيكون هذا جمع (عدو) اسم المبالغة الذي يستوي فيه التذكير والتأنيث . أما جمع الصفات فهو (الأعداء) . وجمع (أفعال) هذا يجمع عليه الاسم ولكن يجمع عليه الصفة أيضاً . فقد جاء في الهمع (١٧٤/٢) : (أفعال يطردي اسم ثلاثي لم يطرده فيه أفعال . . . والوصف كجلف وأجلاف وحر وأحرار . . . وكذا غير الثلاثي كشراف وأشراف) . فكانهم حملوا الصفة من فعول وهو (عدو) الذي يؤنث ، على الصفة من فعيل كشراف فقالوا (أعداء) كما قالوا (أشراف) ، وكثيراً ما حمل فعول على فعيل .

أما جمع الأسماء فهو (العلوى) بكسر العين وضمها . وهو جمع للأسماء دون الصفات . فقد جاء في المصباح أن فعلاً أو فعلاً ليس جمعا للصفات وإنما هو جمع

للأسماء ، قال : (لأن باب عنب مختص بالأسماء ولم يات منه في الصفات الا قوم عدى ،
وضم العين لغة فيه) وعدو هذا الذي يجمع على عدى هو اسم مبالغة ولو عد وصفا .

أما قولهم (المدة) فهو جمع (عاد) كقضاة جمع قاض وغزاة جمع غاز . وأما
الأعادي فهو جمع الجمع ، ولو التبس أمر هذه الجموع في كثير من نصوص المعجمات
والأمهات اللغوية . هذا ويحمل (عدو) الصفة المشبهة على لازم ، والذي هو اسم مبالغة على
(متعدد) . قال القرطبي في قوله تعالى (اهبطوا بمضكم لبمض عدو - البقرة / ٣٦) :
(والعدو خلاف الصديق ، وهو من عدا اذا ظلم . وذئب عدوان يمدو على الناس)
فبناء من لازم . وقال (وقيل هو مأخوذ من المجاوزة من قولك لا يمدوك هذا الأمر أي
لا يتجاوزك .) فبناء من متعدد . ونحو من ذلك ما جاء في البحر المحيط لأبي حيان .

□ صيغة مفعال في المبالغة :

إذا كان الأئمة قد ساووا بين مفعال ومفعول وفعل في قياس الاعمال ، فلا شك أن
فعلا وفعلولا أثبت في دعوى القياس من (مفعال) . فقد صح أن ما جاء من (فعول)
من أمثلة المبالغة يكاد يبلغ ثلاثة أمثال ما ورد منها على صيغة (مفعال) .

ومفعال هذا محمول على الاسمية كفعول ، اذ يستوي فيه التذكير والتأنيث خلافا
لـ (فعال) . قال ابن سيده في المخصص (١٣٥ / ١٦) : (اعلم أن مفعالا يكون نعتا
للمؤنث بغير هام ، لأنه انعدل من النعمت انعدالا أشد من انعدال صبور وشكور ،
وما أشبههما من الصروف عن جهته ، لأنه شبه بالمصادر لزيادة هذه الميم فيه ، ولأنه
مبنى على غير فعل ويجمع على مفاعيل ولا يجمع المذكر بالواو والنون ولا المؤنث بالالف
والتاء الا قليلا) .

ويأتي ابن سيده بأمثلة من (مفعال) فيقول : (فمن ذلك قولهم امرأة ميساق اذا
وقع اللبن في ثديها ، وكذلك الناقة . والشاة مذكار ومثالث اذا كان من عاداتها أن تلد
الاناث والذكور ومحماق اذا ولدت الحمقى ، ومكياس تلد الاكياس) . والاكياس جمع
كيس على زنة جيد ، وهو الفطن الظريف الحسن الفهم . وأردف (ومنجاب تلد
النجباء . . ومتثام اذا كان من عاداتها أن تلد اثنتين اثنتين . . . وامرأة مبهاج غلبت عليها
البهجة ، ومفناج من الفنج . . ومطار متطررة . . ومطام من العطية ، ومهداء من
الهدية ، ومكسال من الكسل ، وكذلك الذكر . .) .

وثمة منعاس من النعاس . . ومهراس كثيرة الأكل ، ونخله مبكار تبكر بالحمل
ومثغار خلاف ذلك . . وأرض مبكار وممراح ومنبات كثيرة الانبات ، وممشاب كثيرة
المشب . وسحابة مفزار كمدرار .

هذا وقد رد ابن سيده محيي (مفعال) للمؤنث والمذكر الى أنه شبه بالمصادر لزيادة
الميم فيه . وقال سيبويه انه جمع جمع الأسماء كما جمع فعول لأنها تشابها في استواء
التذكير والتأنيث فيهما . فقد جاء في الكتاب (٢٠٩ / ٢) : (وأما ما كان مفعالا فانه يكسر
على مثال مفاعيل كالأسماء وذلك لأنه شبه بفعول ، حيث كان المذكر والمؤنث فيه سواء) .

وجاء ابن طلحة في كلامه على تفاوت الدلالة في صيغ المبالغة ، برأي جدير بالنظر . فقد ذكر السيوطي في الهمع (٩٧/٢) : (وادعى ابن طلحة تفاوتها في المبالغة أيضا ، ففعل لمن كثر منه الفعل ، وفعل لمن صار له كالصناعة ، ومفعول لمن صار له كالألة ، وفعل لمن صار له كالطبيعة ، وفعل لمن صار له كالعادة) . فإذا صح هذا كان فعال في المبالغة فرعاً على فعال في الاحتراف ، فدخلت تاء التانيث في الفرع حملاً على الأصل . وكان أصل (مفعول) للمبالغة مفعلاً للألة ، فامتنع تانيث الأول حملاً على أصله أيضاً . أما فعيل وفعل فهما في الأصل صفتان مشبهتان استعيرتا للمبالغة فعولمتا في التذكير والتانيث معاملة الصفة المشبهة . أما (فعول) فهو أصل في المبالغة لمن يكثر منه الفعل . وقد عدل به عن فاعل لكنه لم يطرده اشتقاقه في بناء من أبنية الفعل كما اطرده اسم الفاعل والصفة المشبهة ، فخالفهما وحمل على الاسم فاستوى فيه التذكير والتانيث .

فاستبان بهذا أن العرب قد جعلت (مفعلاً) اسماً للألة ، فأطلقت (المحرك) مثلاً على العمود الذي تتحرك به النار ، و (المجذاف والمجذاف) بالذال والذال ، على الخشبة الطويلة يسير بها الملاح قاربه ، ثم استعارت هذه الصيغة لمن كان عمله أو صفته كالألة كثرة واستمراراً . قال صاحب الكلبيات أبو البقاء (٣٩٨) : (مفعول لمن اعتاد الفعل حتى صار له كالألة ، وهذا الوزن يأتي لاسم الفاعل لغرض التكرير والمبالغة كالمفضل) .

ونحو ذلك (مفعّل) بكسر الأول ، فهو في الأصل ل (اسم الآلة) ثم استعمل للمبالغة أيضاً . قال زاهر الأتيمي :

ومِحْشٌ حربٌ مُقَدِّمٌ مُتَعَرِّضٌ لِلْمَوْتِ غَيْرُ مَعْرُودٍ حَيْثَا

قال المرزوقي في شرح الحماسة (يقال حششت النار إذا جمعت الحطب إليها وهبتها ، كأنه جملة آلة في حش نار الحرب ، لأن المفعّل للآلات) . وقال في قول الشاعر (مسمر لحروب) (المسمر الذي كأنه آلة في إيقاد الحرب) . وقد قالوا : امرأة مفشم ورجل مفشم للذي لا يثنيه شيء عما يريد لشجاعته ، وامرأة ميكر ملازمة للخصومة .

□ صيغة فعله للمبالغة :

فعله بضم ففتح تائي للفاعل وتكون للمبالغة وتصاغ من لازم ومتعد بل تبني حيناً على غير فعل . قال ابن السكيت في اصلاح المنطق (١٧٦) : (اعلم أن ما جاء على فعله بضم الفاء وفتح العين من النموت ، فهو في تأويل فاعل ، وما جاء على فعله ساكنة العين فهو في معنى مفعول به) . وقال ابن سيده في المخصص (١٦/١٧١) : (فُعْلَةٌ مما يجري على الفعل أو يفارقه) . ومما جاء على فُعْلَةٍ : رجل نكحة كثير النكاح ، وعُرْقَةٌ كثير العرق ، ومسكة بخيل ، وشتفة للذي ينتف من العلم شيئاً ولا يستقصيه ، وحولة محتال ، وخدعة كثير الخداع ، وخرجة والجه أي متصرف ، وهزاة يهزأ بالناس وسخرة بهم وضحكة يضحك بهم ، وهزاة لمزة يهزم الناس ويلزمهم أي يميهم ، وخذلة يخذلهم وكذبة يكذبهم ، وصُرعة شديد الصراع ، وضجعة قعدة نومة كثير الاضطجاع والقعود والنوم ،

خامل ، وتكأة كثير الاتكاء ولمبة كثير اللعب، وهزرة كثير الكلام ، وأمنة يشق بكل أحد .
وامرأة طُلعة كثيرة التطلع ، وأكلة شربة كثير الأكل والشرب وسؤلة كثير السؤال .

وعقد الأستاذ عطية الصوالحي عضو مجمع اللغة العربية بالقاهرة فصلاً حول (فُعلة) تقدم به الى مؤتمر المجمع في دورته الرابعة والثلاثين ، تضمن اقتراحاً باطراد صوغ (فعلة) بضم الفاء وفتح المين للدلالة على الكثرة ، وقد خلصت لجنة الأصول من بحثها الى أنه (يجوز أن يصاغ من الفعل الثلاثي القابل للمبالغة صيغة على وزن فعلة بضم الفاء وفتح المين كضحكة وصفاً للمذكروالمؤنث للدلالة على التكثير والمبالغة . وإذا أدى الصوغ من المعتل اللام الى لبس ، وجب التصحيح ، فيقال سُمعة من سعى ، ودعوة من دعا) .

ومعنى قوله (وإذا أدى الصوغ من الفعل ٠٠) أن فُعَلَة من سعى (سُمعة) قبل الاعلال . على أن من حق الياء فيه أن تُحَل فتقلب ألفاً لتحركها وانفتاح ما قبلها فيصبح اللفظ (سُمعة) ، فيقع اللبس بين فُعلة المصوغ من سعى وهو (سُمعة) وبين جمع (ساع) وهو سُمعة أيضاً . ولذا يُسْتَفْنَى من الاعلال ويبقى النعت على (سُمعة) بالياء المفتوحة دون اعلال دعماً للبس ، وكذلك الأمر في (دعوة) .

□ صيغة فِعِيل للمبالغة :

أخذ مجمع اللغة العربية بالقاهرة بقياس (فَعِيل) بكسر الأول وتشديد الثاني ، ولم يقل بهذا أحد من القدماء : بل حذر بعضهم من قياسه . فقد جاء في المزهَر للسيوطي (٩٦/٢) : (قال ابن دريد في الجُمهرة جاء من الأول : رجل سَكِر دائم السكر ، وخمير مدمن على الخمر ، وفسيق فاسق ، وخبيث من الخبث ، وحديث حسن الحديث ، وزاد الفارابي في ديوان الأدب : شريب المولع بالشراب ، وخريب الدليل ، وصميت دائم الصمت ٠٠) ، وأردف : (قال ابن دريد في الجُمهرة بمد سرده هذه الألفاظ : اعلم أنه ليس لمولد أن يبني فعيلًا إلا ما بنته العرب وتكلمت به . ولو أجزى لقلب أكثر الكلام ، فلا تلتفت الى ما جاء على فعيل مالم تسمه إلا أن يجيء فيه شمر فصيح) . وقد جاء ذلك في الجُمهرة لابن دريد (٣٧٥/٣) في باب ما جاء على فعيل . أقول إذا كثر مجيء (فعِيل) للمبالغة وكان أصلاً في هذا المعنى ، فاي بأس بأن نأخذ بقياسه . قال الدكتور إبراهيم أنيس في مجلة المجمع القاهري (٨٥/١٨) : (وقد أمكن لنا في احصاء سريع أن نجمع من معجم لسان العرب ومحيط الفيروزبادي نحو - ٧١ - مثلاً ، رويت عن العرب القدماء هي صدِّيق وصرَّيع وشريب وقلب ٠٠) . أما تحذير ابن دريد من الأخذ فيه بالقياس فقد يَرى دليلاً على كثرة ما جاء منه واجترأ بعضهم على الأخذ فيه بالقياس والا فما وجه تحذيره هذا لو كانت الأمثلة من (فعِيل) نادرة في الأصل لا تؤذن بدعوى القياس فيه ، ولا تُفري أحداً بالصوغ على مثاله .

وقد جاء في قرار مجمع اللغة العربية بالقاهرة (في اللغة الفاظ على صيغة فعيل من

مصدر الفعل الثلاثي اللازم والمتعدي للدلالة على المبالغة ، وكثرتها تسمح بقياسيتها .
ومن ثم يجوز أن يصاغ من مصدر الفعل الثلاثي لازماً ومتعدياً ، لفظ على صيغة
فعليل بكسر الفاء وتشديد العين لافادة المبالغة) (مجلة المجمع القاهري للدورة - ٣٣) .

و (فعيل) أصل في هذا الباب ، فمعظم ما جاء منه ، انما هو للمبالغة . وجاءت على
هذه الزنة أسماء قليلة . قال الدكتور ابراهيم أنيس بعد أن عدد (٧١) مثالا من (فعيل) وقع
عليها في معجم اللسان والفيزوا بادي - وكلها تفيد المبالغة في الفعل - (وورد أيضاً في اللسان
والمحيط نحو - ٢٠ - مثالا من هذه الصيغة تعبر عن أسماء الأشياء . ولعلها كانت في
وقت من الأوقات صفات) . من ذلك (القليب) اسم للذئب ، وكأنه سمي بذلك لتقلبه
وخداعه . ففي الجمهرة (و قليب من أسماء الذئب لغة يمانية) . وكذلك (العريس) فهو
اسم لموضع الأسد الذي يمتاده ، وهو من عرس بالشيء اذا لزمه . وعرس القوم نزلوا من
السفر للاستراحة . ومن ذلك (سجين) في قوله تعالى (ان كتاب الفجار لفي سجين -
المطففين/٧) ، فقد جاء في اللسان (قيل ان كتابهم في حبس لخساسة منزلتهم عند الله
عز وجل) ، وجاء فيه : (هو فيميل من السجن كأنه يثبت من وقع به فلا يبرح مكانه) .

هذا وفعيل أصل في المبالغة ، ولم يذكر فيما استوى تذكيره وتانيثه ، فهو كالصفة
المشبهة تلحقه التاء ويجمع جمع تصحيح . قال سيويه (٢٠٩/٢) : (وأما الفعيل فنحو
شريب وفسيق ، تقول شريبون وفسيقون) .

★ ★ ★

هذا ما رأينا تفصيله وبسط القول فيه حول القياس عامة ، وقياس الاشتقاق في
صيغ المبالغة خاصة . ونرجو ألا نكون قد أسهنا إلا فيما مست الحاجة الى الاسهاب
فيه ، تبيناً لما استقر في هذا الباب من ضوابط كان لا بد في الكشف عنها وانقياد ما تصبب
منها ، من تقصي القول واستيفاء الشاهد واقامة الدليل ، بما لا يخرج الفصل عن
غرضه . ومن الله العون .

صلاح الدين الزعبلوي



خالد بن الوليد

على فراش المرض في حمص

نذير الحسامي

❦
 اواخر الليل ومع اول بزوغ الفجر من إحدى ليالي العام ٢١ للهجرة
 (٦٤٢) م ، حمل الأثير في الفاحية الشمالية لمدينة حمص اصداء حزينة
 لحديث ذي شجون يصدر عن شبح لرجل في الثامنة والخمسين من
 عمره مهيب الطلعة حاد الملامح يتأمل على فراش المرض في حجرة متواضعة من
 منزل قديم . فاذا دنا السامع يتأمل صاحب هذا الحديث تبين أنه للصحابي البطل
 سيف الله خالد بن الوليد وقد علق بصره بسيفه ودرعه معلقين على الحائط تجاه
 فراشه وكأنه يراهما قلقين يبتانه همهما من الراحة ومن طول الليل عليهما ؛
 ويراهما التامل كأنهما في حوار شجي صامت مع صاحبهما المريض . وتبدو على
 اسارير خالد ظلال شاحبة من غضب حزين وهو ينظر اليهما على ضوء شعاع خفي
 يتسلل من الفجر ويقرأ في صفحاتهما سطور ماضٍ مجيد . . . ثم يسمع صهيل
 فرسه في صحن الدار وكأنها تشكو الى فارسها ضجرتها من طول ما استجمعت بصيدة
 عن ميسادين القتال .

وياخذ خالد في حديث المتوجع المتحفز مع سيفه ودرعه والعرق يتصبب من جبينه المشرع،
 مستذكراً وفائع البطولات في معارك الفتح التي خاضها مظفراً على جواده وقهر فيها اعداءه
 واعداً الدعوة الى الحق وياخذ في القول مترسلاً مع الذكريات البعيدة والقريبة وهو
 كالليث المكبل في مضجعه ، بعد ان عزل عن إمارة حمص :

□ خالد مع سيفه :

خُئسي منك طال بعدك فني يا أخي في دجى الخطوب وخدني
 اتناسيت ما قرأنا وسطرنا على الدهر في نهار ودجن ؟

من معالي السيوف في شرف الكرة نروي الآيات : مثناً لمن
 ضمناً في الملا هوى لا يجارى أنا فيه الحادي وانت المفتى
 أيها السيف نحن سيفان : في الحق بياني وفي ضحى الحق تبني
 في يميني تصول بالضربة البكر سر فيثني ثم الملا فتثني
 بجفل البرق حين تبرق في الجلى بكفى تشق كل مجن
 في سبيل الرحمان لم ترحم إلاك وفي المجد ما هدات بجفن

* *

يا صديقي في حلبة الليل من اهلي ، دجأها هي المنى والتمني
 ورفيتني إلى الضحى في شعاب النور : اجني من زرعهم وتجنني
 لم اخن ودك الحميم كما انت على كل حالة لم تخشي
 السيوف التي بمكة تحكي انك السيف في اللقاء وأنني ...
 والمطايا على دروب رسول الله ، في وهمج جمرينا ، تفنني
 افتنأى عن قبضتي وسنا الأيام في صفحتيك يسكن جفني ؟
 ادن مني هل مل رؤاك خيال قائل لي على السكينة : دعني ؟
 اتراني أقول ، والشرر البراق في مهجة لديك وعين :
 خلني منك أيها السيف يا من يمنه كان في الملمات يمني ؟
 اترى فئت النوى لك حداً ؟ أم ترى فل من لظاي التجني ؟
 ابداً لن تنام عنك أماني ومنك الصليل يقرع أذني
 يا عقاباً على الجراحات ما ها ن ولم ترمه الليالي بوهن
 إنك الصارم الذي يتنزي قلبه خليف جانح مطمئن
 الغبار الذي عليك تحلى جل أن يتلي بهالك بشين
 أفتجنى وابن الوليد ، ابو باسك ، لم ينهرم ولم يجف بابن ؟
 هذه نشوة الأذان سرت فيك فهل صحت بي : أخالد خذني ؟
 وطوب الفتوح من نفع ذكرا لك استفاقت فرحي تطيب حزني
 أيها السيف طوب بحدي حداً انت جاري وجرة السيف تفني
 ما تخليت عنك يا صاحبي الفرد ولا انت قد تخليت عنسي

في الدياجم اننا
 ما عرفنا بها الونى
 غسل السهد جفنا
 ومع الجرح غلتنا
 هجنسه ما اهلنا
 الردى ما استدلنا

لن يطول الدجى بنا
 نحن في اللجر جنبنا
 ومع الحق دربنا
 في غد تشرق المنى
 وتفتني لنا الدنيا
 أيها السيف حسبنا

والأسي ما أستحلنا
 مما مللنا يملتنا
 صابه وهو ملتنا
 ذلنا ليس ذلنا
 والبكا ليس غزلنا
 فاطور يا سيف ليلنا
 فلنا حدنا لنا

وتجرد معي أنا
 نطمع النصر جرحنا
 ونرى البرء صبحنا
 سورة الفتح سؤلنا
 هي بالحق حبلنا
 فالى الله سبيلنا

* *

إيه يا ابن الفتوح يا فالح الكفر تجلي مهزلاً مسلولا
 أعلى الحلم في قرابك تمضي ؟ أي حلم يطوي الدجى معلولا ؟
 ومضات الهوى إلى الشمس ميرا جك فاعرج بجنحه متبولاً
 وامسح الهام في صفوف الأعداء انت للهام : معتقاً مكبولاً
 وانطلق بي اني مللت اضطجاعي انملى فيك المهود الأولى
 مد رضعنا درء الإباء هصورين وعفنا في الأسد الا نصولا
 قصر الزيف ان يطول علا السيف متى كان في السيوف أصيلاً
 كبلتنا بليها الجاهلييات ولكن عدنا نفص الكبولاً
 ايها السيف يا صديقي اما زلت يؤاخي الخليل فيك الخيلاً ؟
 انت في لبثي محدث ماعاتي وما كنت في الحديث قليلاً
 كن معني على الضنى بحكاياتنا مع المكرمات : فملاً وقيلاً
 ما على حلمك المؤزر في الإصباح ان جاز غمده قنديلاً ؟
 إيه يا سيف ما يضريك ان جاوزت في مسحة الرؤى المستحيلاً ؟
 أي ضمير اذا تركت عليلاً في فراشي لالتقيه قتيلاً (١) ؟
 مضجعي لا يطيب الا اذا وسدت يا سيف مثخننا مبولاً
 ببح صوت الساحات خلفي تنادي فارس الساح ان يصل صليلاً

□ خالداً مع درعه :

هوذا الدرع في جوارك يشجتي لم يجد من حنان صدري بديلاً
 عزه دفء جانحي على الكر وقلب يروي المضاء فصولا
 هززه شوقه الى الفارس المضى وكان الضنى عليه ثقيلاً
 كاد من طول ما يعاني من اللفظة للقرب ان يسيل مسيلاً
 زرد حن للحنايا بصدر ظل يستقيه جمره سلسبيلاً
 خرقته الرماح طعناً وتجريحاً وزرق السهام عرضاً وطولاً
 كل جرح به رواية جرح كان في الليل للضياء سبيلاً

طالما ضمّ مقتليه على الطعنة يسقي ضفافها تقيلاً
وانحى يدرف التهايل للنصر فيرغي جرح الهدى تهليلاً
إنه الدرع أيها السيف فاسأله أذاق الفراق منا طويلاً ؟

★ ★

□ خالد وفرسه :

هي ذي في مسامي حنجات من قريب تصكّ قلبي صهيلاً
فرسي والجمام طال عليها كيف ما بينها وبينّي جيلاً ؟
عرفت جريها الميادين طوفاناً يلف الربا ويطوي السهولاً
تنبري للزحوف صاعقة الحق تلمّ الميدان : شبراً وميلاً
كلما دقت الثرى بيّ شماء تهاوى صرح الطفاة ذليلاً
عقد النصر فوق ناصية منها فمست ذؤابة وحجولاً
غرة الصبح في الدجى بين عينيها حديث الركبان جيلاً فجيلاً
فرسي عن مدايّ اتبعها اللّجّج وحارت في شوقها تعليلاً :
اين ابن الوليد صاحب ايامي بهز الدنيا : قبيلاً قبيلاً ؟
اين ابن الوليد ينشر بيّ الارض ، اقتحاما ، لينشر التنزيلاً ؟
إن مضى فالفضاء كرمٌ على الأعداء .. هل يعرف القضا تأويلاً ؟
يتحدى البروق في خطفه الأقران لا حاملاً ولا محمولاً (٢)
هو ابن الوليد كم قصّر الظلماء لما أبى الضحى ان يطولاً
فاذا ما شفى غليلاً على الضرب اجدت له البروق غليلاً
فلو استطاع سلتي سيف يراه .. اما كنت في مداه السليلاً ؟
عاصف في الوغى وفي عتبة الوحى ي حول الإعصار ربحاً بليلاً (٣)
طالما صاح : يا بنيّ ، على الموت ، ردوا البحر أو فخوضوا النيل
قطعوا جبل من بغى ولتكونوا في الليالي جبل الردى المفتول
يا جنود الفرقان سننكم الأقدار في قبضة المضاء نصولاً
زارت عصبة الظلام فكبرتم فأقمى زار اليكوث هديلاً
فجئروا الشمس لن تزولوا مع الشمس اذا همّ قرصها ان يزولاً
شرف الماجدين ديناً ودنيا ان يطيبوا تحت الهجير مقيلاً
وعلا القائد المظفر ان يضفر للسباح من دم إكليلاً
لا تهونوا تهنّ بأغمادها الأسياف أو تشكّ في لظاها الأفولاً
لا تفيضوا عليكم من حديد حده كان عندكم مفلولاً
واحدروا في فجاج كل مراد ان تخافوا قبل الوصول الوصولاً

★ ★

آه لابن الوليد آه لنفسي هزل الدهر فالتقاني هريلاً ؟
فرسي في العراء والسيف والدرع يهيجان للركوب عليلاً ؟

ثم ميلي بقيصر
وبكسرى ومنذر^(١)
فهم' ارث اعصر
اشعلي نار قسنور
وابسي' غفسنفر
في الهدى ليس يمترى
زعزعي كل منبر
لسم يسيئج بمنزور
حردي الناس حردي
من فغار مزور
وانعري الحق واشتري
كل' مجد مؤزور
بدم' منك احمر

يا اعاصير زمجري
في الدياجير وازاري
بحمي' لم يحرر
وهوى' لم ينور
فجصري كل كوتر
في بياب' ومقلر
واذا عز' فاسفري
عن سنا منك اخمر
هتلي ثم كبصري
واكفري بالونى اكفري
زلزلي الكوخ واكسري
جدعه الغائر الطري

□ خالد على فراشه :

وانقلي ايها الأعاصير ترديد جدائي الى الدرا والبوادي
وانشري من رسالتي كل مقروء ومن صبح ليلتي كل بادي
افيدنى فتي الجهاد ؟ ومن يدعوى ؟ وهل طال عهدنا بالجهاد ؟
ما تعودى يؤرق الحزن جنبى " وتبكي عين اللظى في زنادي ؟
ما تعودى على فراش من السقم ويذكرى ناري النداء الحادي ؟
يتمنى الجبان مثل فراشي لو يسوط الجبان وهنج اتقادي
يا لسقمي رزئته يلجم السيف بكفي والشوط في آمادي
يا لسقمي يجندل الفارس الصعب ويلقي يديه في الأصفا ؟
لم افارق في مقعدي صهوة الشدة راء ؟ آها للحلم من غير زاد
انا ما خفت أن تضععني الحمى ولم اخش هاجسا لمادي
غير اني اقضي طريقا فلا نامت على بشرها ميون الامادي^(٥)
شهداء الفتوح قربهم سيفي وضمن " الفراش باستشهادي ؟
يملم الله انني ، في هدى الله ، زحوفي وبطشتي واعتدادي
عمر ما كبا له خلق في الحق او مال في الهوى من سداد
انه في الرجال بحر المروءات وفي الهدى اول السوراد
غير ان الذي رماني فيه خطا في اجتهاده واجتهادي^(٦)

□ خالد مع الماركة :

إيه يا سيفي المثنى مع العاني أحدتني بغير الرشاد ؟
 تمرّف الردة التي تهرّ الحق خطاها ما كان فيها ارتدادى
 طهرّ السيف رجسها في يميني وجلا الفجر ليلها في قبادى
 وزهاني من الخليفة (٧) تكبير ولى مؤيد الاجناد
 ابن يوم في القادسية كنا و (المثنى) (٨) فيه على ميماد ؟
 إيه (ذات السلاسل) (٩) البيض قصي منه ما قص صارمي وجوادي
 وأنفجنا بما شمت من الطيب بيوم (السيموك) (١٠) في كل نادي
 يوم أوردت فيلق الروم في الوادي بسيفي حتف الربا والوادي
 يوم نسيبتهم وسأوس نعماهم بسيف نسي ضلال المراد
 في سبيل السماء ما علّت الأرض من السيف والدماء الصوادي
 في سبيل الرحمان ما عفّ من كفي وما خف من ركابي وزادي
 سقتني يد النبي مع الإسلام شدّ؟ فبالنبي اشتدادي
 ويح لابن الوليد من غصّة تجرح بالذكريات شدّ والشادي
 (أحد) لم يزل على حد سيفي جرح هادٍ فيه وشهقة فادي (١١)
 يا دمي في (حتنين) (١٢) ، دون رسول الله ، هل منك بلّة للصادي ؟



□ خالد وحمص :

الفأ آه بل الفأ بقيد من الآه الأشكو عن الديار بمادي ؟
 أنا يا حمص جانحي بك مقصوص وفي ضفتيك شطر فؤادي (١٣)
 لي على حمص يا جيرة ، يا شدا الأهل ، ومني تمشي بها أكبادي (١٤)
 عانقتني فذقت يشرب والبطحاء في عرفها وزرت مهسادي
 حضنت وحسدي مع اللبل والذكرى وسيفي وحسرتي وجلادي



□ خالد يغيب مع الذكرى وهاجس الموت :

ما ارى ايها الضنى ؟ ارقاد في انتباه ام صحوة في رقاد ؟
 ارى في نواظري من قريش غمزات الانداد ؟ من اندادي ؟؟
 وعلى مسمي مسمي الأقاويل وسمي الإشفاق من هوادي ؟
 يدكرون الجواد في مكة الخصب بما سلسلته كفّ الجواد (١٥)
 ويشبّون من رماد لياليه لظى لم تمت بريح العوادي
 الصناديد منهم عرفوا الفارس صنديد وقمة وطراد
 لم يكدر سنا وقائمه فيهم بشيء من لوعة وسواد



ليت شمري يطرق الأذن مني وأنا في الدجى الى الموت غادي ؟
 صرخات النساء عند بني مخزوم يكيئني مع الإنشاد ؟
 قائلات : ابا سليمان يا لهف هوانا للكوكب الوقاد
 مات حامي الخدور من مازق البغي وأودى سيف الشعاع الهادي ؟
 خالد بن الوليد حلم الصبايا ورجاء الوهساد والانجاد
 خالد مات ؟ فلتنوح عليه يا غوادي ولتفجمني يا ابادي
 ولتقص الشهور حزنا على البدر ثوى في الشفاف بمد السواد (١٦)

★ ★

يا بنات الإساء والمجد من أهلي بارض الإساء والأجداد
 خالد بينكن يحيى حمى الطهر ويرمي بسيفه كل مادي
 عثر كن الإله ما غبت منكن وأن غاب بينكن وسادي

★ ★

□ في نجواه لحمص :

لا ولا العار مشربا	إسه يا غادة الربا (١٧)
انف الجبن مهريا	نشري الحجر طيبا
وخنا الذل ملهبا	واذكرى فارسا ابي
غائل الداء انشبا	في الدجى ان يقيبا
فسي نلبا ومظبا	قبل ان يذكر الصبا
غسلي الجرح ملهبا	والبسلاء المجربا
واندييه مفربا	حمص يا دارة الظبي
شيعيني محببا	فرسي فيك ما كبا
وخديني معذبا	وهوى السيف ما نبا
فاذا هبت الصببا	سلني الله مفربا
فانشقيني مقيبا	من ذوا الصم اصلبا
وازرعي الجرح كوكبا	عائقي فسي اقلبا
	لم ير الميم مظبا

الحواشي :

- ١ - اشارة الى ما كان يتمتع به البطل خالد بن الوليد من الموت في ساحات القتال .
- ٢ - كان المأثور عن خالد قدرته الشجاعة اذا حمى القتال في المباداة الى اختطاف الاقران من اعدائه من صهوات حيواتهم والنزول اليهم خطا بالارض .
- ٣ - اشارة الى ما كان يبدو على خالد وهو البطل العنيف من رقة في الطاعة والانصياع لما كان يواجهه به النبي الكريم احيانا من مسألة ...
- ٤ - المذود بن النعمان الذي كان عامل كسرى الفرس على ملوك الحيرة وساعده في التصدي للعرب هناك .
- ٥ - اشارة الى قولة البطل التي ذهبت مثلا في التاريخ للشعوب والافراد والتي قالها وهو على فراش الموت لاحد عواده وهي :
« لقد شهدت مئة زحف او زحاما وما لي جسمي موضع شبر الا وفيه ضربة سيف او خاتمة برمخ او رمية بسهم وهانذا اموت على فراشي حثف الي كما يموت البصير الا نامت اعين الجبناء . »
- ٦ - اشارة الى ما عرف من ثناء خالد على الخليفة الراشد عمر بن الخطاب رضي الله عنه وتبرئته له من ان يكون داخله غير ابتغاء وجه الحق فيما تصرف به ازاء خالد مما كان موضع ندم من الخليفة نفسه فيما بعد واعتراؤه بمكانة خالد في الاسلام .
- ٧ - الخليفة ابو بكر الصديق رضي الله عنه الذي كان يستشير بالبطل ابن الوليد ويقربه ويدعوه بالاسم الذي سماه به الرسول عليه السلام وهو « سيف الله المسلول » .
- ٨ - المثني بن حاذفة الشيباني القائد الصحابي الذي اشترا مع خالد بن الوليد في وقعة (ذات السلاسل) ضد الفرس في العراق .
- ٩ - سميت وقعة خالد المظفرة في العراق ب (ذات السلاسل) لان جنود الفرس وعلى راسهم قائلهم هرمز كانوا مقيدين فيها بالسلاسل منعا لهم من الفرار .
- ١٠ - الوقعة المشهورة التي حطم فيها خالد جيش الروم في وادي اليرموك والتي كان لظفره العظيم فيها مؤذنا باجلاء الروم عن بلاد الشام .
- ١١ - كان خالد يشعر بالفصية في ذكرياته مع فتوحاته وقائمه وهو يستعرض في خياله ذكري وقعة (احد) التي كانت وطانة فيها مع المشركين شديدة على المسلمين وكان تديره سببا في هزيمتهم وقد جرح فيها الرسول الكريم وقتل عمه حمزة غيلة .
- ١٢ - وقعة حنين التي جرح في اولها خالد جرحا بليفا في عملية غادرة ثم كان النصر للمسلمين بفضل ثبات الرسول الكريم وشجاعته وبأس اصحابه وجنوده وعلى راسهم خالد .
- ١٣ - اشارة الى ما عرف عن ابن الوليد من حبه لمدينة حمص التي كان أميرها واشاره السكن فيها بعد ان الح عليه اهل يشرب حين زارها للقاء الخليفة ابن الخطاب للبقاء بينهم في المدينة .
- ١٤ - اشارة الى ثناء ابن الوليد على اهل حمص الذين احبوه والتفوا حوله كما في البيت اشارة الى ولد له من البنين في حمص وهم بمثابة اكباد . وفي القول ما يذكر بقول الشاعر العربي :
وانما اولادنا بيننا اكبادنا تمشي على الارض
- ١٥ - كان خالدا يشيد بمآثره في الكرم والارحية التي ربي عليها ايام ابيه الوليد .
- ١٦ - السود : حفلة العرس . ومن يردن أن خالدا - البدر بعد غيابة أصبح سكنه في القلوب بعد ان كان في النواظر .
- ١٧ - يعود خالد في نجواه الى حمص .

العوامل والعِلل

«الرد على النخاة»

موفق السراج

يرى النخاة أن الظواهر الاعرابية - أي تغير أواخر الكلم من رفع إلى نصب إلى جر إلى جزم - إنما هي نتيجة تأثير الكلام بعضها في بعض . فسموا الكلمة المؤثرة عاملاً ، والكلمة المتأثرة معمولاً ، والظاهرة الاعرابية العائدة عملاً . ففي مثل قولنا « لم نسافر » تكون « لم » هي العامل ، و « نسافر » هي المعمول ، والجزم الحاصل على نسافر هو العمل .

لكل عامل منها ضرب من اللفظ في الحرف وذلك الحرف حرف الاعراب « (٣) » . ونفهم مما تقدم أن العامل - عندهم - هو محدث حركات الاعراب التي تكمن أهميتها في الكلام باعتبارها إبانة عن الوظيفة الذاتية للكلمة ، وبكونها كلمة ذات دلالة خاصة . وقبل أن نناقش هذا الرأي فنثبت أو ننفي ، لا بد من المامة عجل على باهم تقسيمات العوامل . فالعامل عندهم قسمان :

- ١ - عامل معنوي .
- ٢ - عامل لفظي .

أما الأول فيعمل الرفع في المضارع و لتجرده من النواصب والجوازم ، فالتجرده

ثم أطلقوا فقالوا : ما من ظاهرة اعرابية إلا لها عامل أحدثها (١) ، وقد أعملوه في الأسماء والأفعال المعربة ومثلها الأسماء المبنية (٢) وعلى أساس هذه النظرية أرسى الخليل قواعد النحو ، ثم توسع فيها تلميذه سيبويه من بعده ، فكانت له عمدة في توزيع أبواب الكتاب . فقد عقب على حديثه عن أنواع الاعراب والبناء للكلمات بقوله :

« وانما ذكرت لك ثمانية مجار ، لأفرق بين ما يدخله ضرب من هذه الأربعة ، لما يحدث منه العامل وليس شيء منها إلا وهو يزول عنه ، وبين ما يبنى عليه الحرف بناء لا يزول عنه لغير شيء أحدث ذلك فيه من العوامل التي

٢ - متعدد الى مفعولين :

١ - اصلهما مبتدأ وخبر وهي أفعال الشك واليقين ، وتسمى أفعال القلوب .

ب - ليس أصلهما مبتدأ وخبراً . ويمكن اكتفاء هذا الفعل بمفعول واحد ولكن ذكر المفعولين أتم للفائدة (٩) .

٣ - متعدد الى ثلاثة مفعولين :

هذا أهم ما يتعلق بنصب الأفعال المتعدية لمفعوليها . . فهل بوسمنا تحديد العوامل في المنصوبات الأخرى كالخبر والتمييز والمفعول المطلق وظروف الزمان والمكان والمفعول له والعال ؟

أما الخبر والتمييز فخاصان لا يمتثلان كل الأفعال ، ألا ترى أنه لا يلزم في كل فعل أن يكون له خبر ككان وعسى وكاد اللواتي لهن أخبار . وكذا التمييز لا يكون في كل فعل ، وجملته أنه اسم ، نكرة ، بمعنى من ، مبين لابهام اسم أو نسبة (١٠) والنائب لمبين الاسم هو ذلك الاسم المبهم كـ « عشرين درهماً » ، والنائب لمبين النسبة المسند من فعل أو شبهه كـ « طاب نفساً » و « هو طيب أبوة » (١١) . ولما كان عامله في الأكثر غير متصرف لم يجز فيه التقديم كما جاز في المفعول التقديم والتأخير (١٢) .

أما المنصوبات التي تساوت الأفعال في نصبها فخمسة :

المفعول المطلق ، وعامله اما مصدر مثله نحو قوله تعالى : « فان جهنم جزاؤكم جزاء موفوراً » أو ما اشتق من فعل نحو « وكلم الله موسى تكليماً » أو وصف نحو « والصافات صفاً » (١٣) .

والثاني مما تتساوى الأفعال في نصبه ، الظرف ، وهو اسم الزمان أو المكان لأن الفعل

هو عامل الرفع فيه ، فهو الذي أوجب رفعه وهو عامل معنوي ، كما أن العامل في نصبه وجزمه عامل لفظي لأنه ملفوظ « (٤) » .

كما يعمل الرفع في المبتدأ الابتداء . قال سيبويه « واعلم أن المبتدأ لا بد له من أن يكون المبني عليه - أي الخبر - شيئاً هو هو . . فاما الذي يبني عليه شيء هو هو فان المبني عليه يرتفع به كما ارتفع هو بالابتداء » (٥) .

أما العامل اللفظي فهو الأصل لأنه الأقوى ، اذ كان محسوساً يدرك بالسمع (٦) ولذا دخل جميع أبواب النحو فمنه : الأفعال ، والحروف ، والأسماء . لكنها ليست متساوية في العمل ، فعلى حين أن الأفعال هي العوامل الأصول ، فان القسمين الآخرين فرعان لها ، لأننا لا نجد فعلاً غير عامل الا الأقل ، لاخرجه عن أصله لمعنى عرض له كما بينوه . وهو ضربان :

لازم : وهو ما رفع فاعله ولم ينفذ الى مفعول . ومتعدد : وهو ما تجاوز فاعله فنفذ الى مفعول فنصبه . وذكر مفعوله مع فاعله جائز لا لازم ، ولا واجب ، فنقول على هذا : الرفع في الأفعال عام والنصب فيها خاص (٧) ومجمل القول في المتعدي أنه ثلاثة أقسام :

١ - متعدد الى مفعول واحد :

بالجار نحو « غضبت من زيد » أو يتنوع بين التعدي بالجار تارة والتعدي بنفسه أخرى كقوله تعالى : « واشكروا نعمة الله » وقوله : « أن اشكر لي » وقد يتعدى لواحد بنفسه ولا يتعدى أخرى لا بنفسه ولا بالجار نحو « ففر فاه » بمعنى فتحه ، و « فففر فوه » بمعنى انفتح (٨) .

الأفعال أنها تدل على أزمنة مجردة من الأحداث والأفعال موضوعة للدلالة على الأحداث وعلى أزمنتها المعينة .

ومنها أفعال المقاربة مثل عسى وكاد .
أما عسى فجامدة يرتفع بها الاسم وتفتقر إلى خبر منصوب ولا يكون إلا مصدراً مقدرًا غير مصرح بلفظه وذلك المصدر هو « أن » والفعل . . وقد تستغني به عن الخبر . .

وأما كاد ففعل متصرف ، وهو أشد مطالبة للفعل من « عسى » وأقرب إلى الحال منه ، ولهذا استغني عن دخول « أن » في خبره . . وما تبقى منها ما يستعمل استعمال « عسى » ومنها ما يستعمل استعمال « كاد » (١٩) .

ومن تلك الأفعال « نعم وبئس » وما جرى مجراها من الأفعال مما يقتضي مدحاً أو ذمًا ، وحكمها في العمل أنها ترفع من الأسماء الظاهرة فاعلين معرفين بالجنسية أو بالاضافة إلى ما قارنها ، أو مضميرين مستترين مفسرين بتمييز نحو « بئس للظالمين بدلا » وقوله : « نعم امرأة هرم ففي كلا الشاهدين ضمير مستتر فاعل ، مفسر لابهامه بالتمييز (٢٠) » .

هذا أهم ما يتعلق بالعوامل الأصول . . .
إلا أن هناك أسماء تعمل عمل أفعالها ولكنها تتخلف عنها ولا تبلغ منزلتها في العمل ومن هذا القسم اسم الفاعل . ومذهب سيبويه والجمهور أن أسماء الفاعلين لما شابها الأفعال المضارعة عملت حملا عليها كما أعرب المضارع لمشابهة أسماء الفاعلين ، ولذا منعوا اسم الفاعل من العمل إذا كان يعبر عما مضى (٢١) .

واسم المفعول في العمل كاسم الفاعل في أنه يعمل عمل فعله الجاري عليه فنقول : هذا رجل مضروب أخوه ، فأخوه مرفوع بأنه اسم

لا يصح وقوعه عارياً منهما ، فدل عليهما بمعناه ، وقد تعدى الفعل إلى جميع أسماء الزمان لكونها أشبه بالأحداث ولم يتعد من أسماء المكان إلا إلى ما كان منها مبهماً غير مختص ، مما في الفعل دلالة عليه كالجہات الست وما أشبهها من ظروف المكان المبهمة (١٤) .

والمفعول له ويكون أبداً مصدراً منصوباً ناصبه فعل من غير لفظه لأن الشيء يتوصل به إلى غيره ولا يتوصل به إلى نفسه ، ولا يكون كل مصدر بل أكثر ما يقع من المصادر التي هي من أفعال النفوس كالطمع والرجاء (١٥) .

والحال وأصل العامل فيه الفعل أو معناه . والفعل إما متصرف أو جامد ، أما معناه فلفظ مضمن معنى الفعل دون حروفه . ومنه قول الشاعر :

كان قلوب الطير رطباً ويابساً

فاعمل الحاليين وصاحبهما قوله « كان » وهو حرف متضمن معنى الفعل « أشبه » دون حروفه . ويتفرع عنهما عوامل أخرى (١٦) .

أما المفعول معه فنناصبه ما سبقه من فعل أو شبهه بوساطة الواو ، والواو لم تغير المعنى ولكنها تعمل في الاسم ما قبلها ومثل ذلك ما زلت أسير والنيل أي مع (١٧) .

وكذلك العامل في المستثنى فإن فيه أقوالاً منها قول سيبويه أن العامل فيه الفعل المقدم أو معنى الفعل بوساطة الواو (١٨) أي أن ما قبلها يعمل في المستثنى بوساطتها كما في المفعول معه .

ومن الأفعال العاملة ما يستعمل استعمال الأدوات ، والأدوات هي الحروف ، وتختص بأحكام تنفرد بها عن جمهور الأفعال ومن ذلك « كان » وأخواتها . وما يفرقها عن باقي

المختص بأحدهما ٠٠٠ الا أن بعض الحروف قد تكون مختصة وهي غير عاملة ، وعلة ما جاء من هذا الضرب في امتناعه عن العمل أن يتصل بما اختص به اتصالاً شديداً ، حتى يتنزل لشدة اتصاله به منزلة الجزء منه (٢٩) وهذه ثلاثة :

ما ينصب الاسم ويرفع الخبر وهي الحروف المشبهة بالفعل ٠٠ وقد تدخل عليها « ما » فتكف « أن » وأخواتها عن العمل وتزيل اختصاصها بالأسماء ٠٠

ثم حروف الجزم وأدوات الشرط .
وأخيراً حروف الغفص ٠٠ وكلها معروفة .

وقد يضرر المامل لا لثقله لكن لفير ذلك : من التمييز منه ، أو لأن الصنعة أدت إلى رفضه ، وذلك نحو (أن) مع الفعل إذا كان جواباً للأمر والنهي ، وتلك الأماكن السبعة ، نحو اذهب فيذهب معك ، ولا تفتروا على الله كذباً فسيحسبكم بمذاب ، وذلك أنهم عوضوا من (أن) الناصبة حرف العطف ، وكذلك قولهم : لا يسمني شيء ويمجز عنك ، وقوله :

نحاول ملكاً أو نموت فنموت
صارت أو الواو فيه عوضاً من (أن) ، وكذلك الواو التي تعذف معها رُب في أكثر الأمر ، نحو قول الراجز :

وقاتم الأعماق خاوي المخترق .
غير أن الجر لرب لا للواو ، كما أن النصب في الفعل إنما هو لأن المضمر ، لا للفاء ولا للواو ولا (لاو) .

ومن ذلك ما حذف من الأفعال وأنيب عنه غيره . مصدراً كان أو غيره ٠٠٠ فالعمل الآن إنما هو لهذه الظواهر المقامات مقام الفعل الناصب .

ما لم يسم فاعله كما أنه في يضرب أخوه كذلك (٢٢) وتنصبه به أيضاً إن كان فعله متمدياً كقولك : زيد معطى أبوه درهماً كما تقول يعطى أبوه درهماً .

أما الصفات المشبهة فتعمل الرفع خاصة ولا تنصب مفعولاً فإن نصبت فعلى التشبيه بالمفعول لا على المفعول الصريح (٢٣) وإنما عملت لأنها شابهت اسم الفاعل بكونها صفة تشني وتجمع وتؤنث (٢٤) إلا أنها فروع على أسماء الفاعلين إذ كانت محمولة عليها انحطت عنها ونقص تصرفها عن تصرف أسماء الفاعلين كما انحطت أسماء الفاعلين عن مرتبة الأفعال فلا يجوز تقديم معمولها عليها كما جاز ذلك في اسم الفاعل (٢٥) وأما المصادر العاملة عمل الأفعال فهي كل مصدر قدر بأن أو ما والفعل وإنما عمل المصدر إن كان على هذه الصفة لأنه في معنى الفعل ولفظه متضمن حروف الفعل فجري مجرى اسم الفاعل فعمل عمله (٢٦) .

ومما عمل عمل الأفعال أفعالاً سميت بها الأفعال أي قامت مقامها ودلت عليها بمعملها عملها والفرق بينها وبين مسمياتها من الأفعال أنها وإن عملت عملها فإنها ليست بصريح أفعال لعدمها التصرف الذي هو خاص بالفعل ، ولذلك نقص تصرفها في معمولها عن تصرف الفعل وانحطت في ذلك عن رتبته (٢٧) وهي على ضربين : ضرب لتسمية الأوامر وضرب لتسمية الأخبار والغلبة للأول وهو ينقسم إلى متعد للامور وغير متعد له فالمتمدي نحو قولك : عليك زيداً أي : الزمه وغير المتمدي نحو : صه أي اسكت ٠٠٠ وأسماء الأخبار نحو هيهات ذاك أي بعد (٢٨) .

وأما القسم الأخير من العوامل فهو العوامل من الحروف ٠٠٠ والعامل منها ما اختص بالفعل أو الاسم ، والمهمل هو غير

ومن ذلك ما أقيم من الأحوال المشاهدة
مقام الأعمال الناصبة ، نحو قولك : اذا رأيت
قادماً :

خيرَ مقدم ، أي قدمت خير مقدم . فنابت
الحال المشاهدة مناب الفعل الناصب فهذا
ونحوه لم يرفض ناصبه لثقله ، بل لأن ما ناب
عنه جار عندهم مجراه ، ومؤد تأديته (٣٠) .

وبعد فقد تبين لنا من هذا العرض
المقتضب للموامل أن الرأي السائد فيها هو
أنها محدثة حركات الاعراب وهذه الحركات
سبب تنوع معاني الكلم . . . كما لاحظنا أن
فكرة العامل دخلت جميع أبواب النحو ، وأن
هذه الأبواب وزعت على أساسها ، فهنا ناقشنا
هذه الفكرة فتمرفنا جوانب الصواب فيها ١٩
لا بأس لدينا من خلال ما جاء في كتاب
« الرد على النحاة » .

لقد ثار ابن مضاء القرطبي (٥١١ هـ -
٥٩٢ هـ) في كتابه هذا على قول النحاة
بالمعامل ، ولم يلتفت إليه أحد ، ولم يؤبه
لرأيه هذا ، وظل كتابه قابلاً في زاوية مظلمة ،
الى أن قيض له الدكتور شوقي في ضيف
سنة (١٩٤٧ م) فحققه وقدم له بمقدمة أشاد
فيها بهذا الرجل وبكتابه ، ونمته بالطرفة
البديعة !

وكل ما يعنيننا منه أنه دعا الى الغناء
نظرية العامل ، وحجته في ذلك أنها كانت
السبب في تعقيد النحو لما خلفته من
تقديرات وتاويلات ، فلماذا رأى أن يحذف من
النحو ما يستغني النحوي عنه ، وينبه على
ما أجمعوا على الخطأ فيه ، وادعى أن رأي
سيبويه يبين الفساد بتوزيعه أبواب كتابه على
فكرة العامل لاعتقاده أن العامل هو محدث
الاعراب (٣١) . وقد حاول أن ينقض رأي

سيبويه ويدعم رأيه هو باستشهاده بقول
ابن جني بعد حديثه عن العامل اللفظي والعامل
المنوي :

« فاما في الحقيقة ومعصول الحديث ،
فالعامل من الرفع والنصب والجزم
انما هو للمتكلم نفسه لا لشيء غيره » (٣٢) .

كما اعترض على تقدير الموامل
المحدوفة (٣٣) وليس لمعارض أن يقول بأن
النحاة قد أجمعوا على القول بالمعامل لأن
اجماعهم على القول به ليس حجة (٣٤) واعترض
أيضاً على تقدير متعلقات المجرورات (٣٥)
وتقدير الضمائر المستترة في المشتقات (٣٦)
وفي الأفعال (٣٧) ودعا أيضاً الى الغناء الملل
الثواني والثالث (٣٨) .

انه لينتابنا المجب مما احتواه هذا
الكتاب بين دفتيه ! فهو لم يبق على أصل من
أصول النحو . . ودعوته الى اسقاط نظرية
العامل لا يمكن أن يقبل بها مصيب . . بل
هي دعوة خرقاء ضلت الطريق القويمه ،
وانحازت عن السداد . . وليس صرح النحو
كله قائماً على أساس فكرة العامل ؟ فما دامت
الدعوة الى اسقاطها دعوة الى هدم النحو
العربي فليس لنا أن نقبلها بأية حال . . وليس
له فيما ذكر ابن جني عن العامل حجة يحتاج
بها في تحقيق مراده . . صحيح أن المتكلم كما
ذكر أبو الفتح هو المحدث لتلك المعاني المختلفة
الناجمة عن تنوع حركات الاعراب ، الا أنه
اتخذ من الموامل وسيلة لاحداث الاعراب الذي
هو ابانة لما في نفس المتكلم ، ودليل على المعنى
الوظيفي للكلمة ، فالوجود كما ذكرنا لهذه
المعاني هو المتكلم ، لكن النحاة جعلوا الآلة
كانها هي الموجدة للمعاني ولعلاماتها . ولهذا
سميت الآلات عوامل . . وثبت أن العامل في
الاسم ما يحصل بوساطته في ذلك الاسم المعنى

المقتضي للاعراب وذلك المعنى كون الاسم
عمدة أو فضلة أو مضافاً إليه العمدة أو
الفضلة ٠٠ « (٢٩) »

وإذا كان قد احتج على إلغاء العوامل بما
جرته على النحو من التعقيد ، فإن التعقيد
جاء من متاخري النحاة ، اذ بالغوا بأمر العامل
وشعبوا وجوه القول فيه ، واسقموا النحو
بمصطلحات المنطق وعلم الكلام ٠٠ « وقد
لا يكون تفسير الأمر صعباً اذا عدنا الى القرن
الرابع فوجدنا جواً زاحراً بالعلوم العربية
والأعجمية ، وراينا عقلية بلغت من النضج
والغضب مبلغاً عظيماً ، وأدركنا غلبة المنطق
وأساليب الكلام ونفاذها في علوم ذلك
العصر » (٤٠) .

وليس ما وصلت إليه فكرة العامل عند
المتأخرين بمسوغ له أن يدعو الى اسقاطها
وهدمها من الأساس ٠٠ فما يهنا أنها معتدلة
عند متقدميهم وفي طليعتهم الخليل بن أحمد
الفراهيدي وسيبويه ، واذا أردنا أن نحكم في
مسألة علينا أن نردّها في منبها .

أما اعتراضه على تقدير العوامل
المحذوفة فليس بشيء بدليل أنهم أجمعوا على
تقدير الفعل المنصوب بأن المضمر بمصدر
وجملوا له معلاً من الاعراب حسب موقعه من
الكلام ٠٠ وهل نستطيع أن نفسر نصب
(زيذا) في قولنا : (زيذا كلمته) الا على
أنه مفعول به لفعل محذوف يفسره ما بعده ٠٠٠
وكذلك كلمة (المسكين) مرفوعة في قولنا :
مررت به المسكين الا على أنها خبر لمبتدأ
محذوف تقديره (هو) كما ذكر سيبويه .
وماذا نقول في ناصب (خيراً) في قوله تعالى :
(واذا قيل لهم ماذا أنزل ربكم قالوا خيراً)
سوى أنه فعل محذوف دل عليه السياق ؟ وفيما

ذكرناه من كلام ابن جني عن تقدير العوامل
المحذوفة ثبت لما نقول (وانظر الخصائص
٠ (٢٨٤/١)

وأما ما ذكره من أن اجماع العلماء على
القول بالعامل ليس بحجة فلا يمكن أن يطلق
هكذا ليكون مبرراً لكل ذي نزوة من نزوات
تفكره ٠٠ والا لكانت العلوم فوضى ولأدلى
كل واحد بما يحلو له ٠٠ اننا نعارض اخلاق
ابواب الاجتهاد في مسائل اللغة ، لاننا احرص
ما نكون على تطورها ومواكبة روح العصر ٠٠
حتى لو خالف المجتهد الجماعة ، ولكننا
« مع هذا الذي رأيناه وسوغناه مرتكبه لا نسمح
له بالاقدام على مخالفة الجماعة التي قد طال
بحثها ، وتقدم نظرها ٠٠٠ الا بعد أن يناهضه
اتقاناً ، ويثابته عرفاناً ، ولا يغلد الى سانح
خاطره ، ولا الى نزوة من نزوات تفكره » (٤١)
وما ابن مضاء في مخالفة الجماعة الا مغلد
لسانح خاطره ، ونزوة تفكره ٠٠ فما عرف
أنه رجل فقه وقضاء أكثر من كونه نحويًا ٠٠
فلا حجة له .

وما دام قد دعا الى إلغاء الملل الثواني
والثالث نود أن نبين العلاقة بين نظرية
العوامل وبين « علل النحو » فنقول أولاً انهما
نابعتان كلتاهما من معين واحد هو العقل
البشري الذي من طبيعته التساؤل عن الأسباب
الكامنة وراء أية ظاهرة مهما كان نوعها ،
وبالتالي طموحه الى تفسيرها واخضاعها
لأحكام منطقته . ويبدو لنا أن الملل النحوية
بصورتها البسيطة ، وهي التي يسميها
الزجاجي « الملل التعليمية » قد رافقت في
الأساس نظرية العوامل ، بل هي امتزجت
بها ، حتى يصعب على المرء التمييز بينهما (٤٤)
أما ما آلت اليه نظرية العلة النحوية فيما بعد
فبعيد عن نظرية العوامل . فلم تمد العلة

هؤلاء ابراهيم مصطفى الذي دعا في كتابه « احياء النحو » الى الغاء نظرية العامل لتوزع ابواب النحو على نمط جديد يسهل للطالب الدرس والفائدة . فلم يزد على ما جاء به ابن مضاء ، ولم يكن حظه بأحسن من سلفه .

ويدهش المرء لموقف الدكتور طه حسين المتناقض من هذه المسألة ، اذ « كيف يكون ابن مضاء هداما أكثر منه مصلحا في رأي من يرى في محاولة ابراهيم مصطفى (احياء للنحو) ويصر على أن تحمل هذا الاسم ، كما ذكر في تقديمه لهذا الكتاب » (١٥) ١٩

واخيرا ، وبعد أن تبينا أنواع العوامل من لفظية ومعنوية وعرفنا أن منها الأصول ومنها الفروع ، ودللنا على فساد قول ابن مضاء باسقاط فكرة العامل نقول :

المعمل في الحقيقة انما هو للمتكلم لا لغيره ، الا أن العوامل اتخذت وسائل لتنوع المعاني عن طريق تنوع حركات الاهراب . ولا غنى عن هذه الوسيلة للوصول الى الغاية .

موفق السراج

مفتاحا يتوسله المعلم لشرح معضلة استغلق ذهن الطالب دون فهمهما ، بل راحت تتلبس على مر العصور بمفروقات المنطق الفلسفي ومركباته ، حتى ناءت بها كتب النحو واللغة لكثرة ما عملت فيها نفخا واطالة . وهذا ما قصدنا اليه حين قلنا بتمقيد « علل النحو » في العصور المتأخرة وبعدها عن العلة في نشأتها الأولى وبالتالي عن نظرية « العوامل » التي هي صنوها (١٣) وهذا ما جعل ابن جني أيضا يرفض العلل الثواني والثالث ويكتفي بالعلة الأولى (١٤) فلم يكن لابن مضاء سبق القول برفضها .

وليس أدل على خطأ ما جاء به ، كما ذكر الدكتور مازن المبارك ، من أن دعوته لم تكن أكثر من صرخة دوت في أواخر القرن السادس الهجري ثم خمدت فلم تترك وراءها من الأثر أكثر مما يتركه النجم الهاوي من ذيل يضيء ثم لا يلبث أن يضمحل .

الا أن الدعوة الى رفض القول بالعوامل لم تخمد تماما . بل ظهرت من جديد في دعوات وصرخات ناشزة تسترت تحت شعارات مختلفة من « تجديد النحو » أو « احياء » له ، بحجة أن قوالبه القديمة لم تعد مناسبة للاستعمال في عصرنا هذا . وكان في طليعة



□ الحواشي :

- ١ - المحيط في أصوات العربية ونحوها وصرفها ٦٥/٣ .
- ٢ - المدارس النحوية . ص ٣٨ . ٥٠ شوقي صيف .
- ٣ - الكتاب ١٠/١ . سيبويه .
- ٤ - جامع الدروس العربية ١٧٢/١ . مصطفى الفلاييني .
- ٥ - الكتاب ٢٧٨/١ . سيبويه .
- ٦ - المرتجل ص ١١٤ . ابن الطشاب .
- ٧ - المرتجل ص ١١٦ .
- ٨ - تلذذ الذهب ص ٣٥٦ . ابن هشام .
- ٩ - المرتجل ص ١٥٥ .
- ١٠ - أوضح المسالك الى اللفية ابن مالك ١٠٨/٢ ابن هشام .
- ١١ - نفسه ١٠٩/٢ .
- ١٢ - المرتجل ص ١٥٨ .
- ١٣ - أوضح المسالك الى اللفية ابن مالك ٣٣/٢ .
- ١٤ - المرتجل ص ١٥٧ .
- ١٥ - نفسه ص ١٥٩ .
- ١٦ - أوضح المسالك الى اللفية ابن مالك ٩١/٢ - ٩٢ .
- ١٧ - الكتاب ١٧٧/١ .
- ١٨ - شرح المفصل ٧٦/٢ . ابن يعيش .
- ١٩ - المرتجل ص ١٢٤ .
- ٢٠ - أوضح المسالك الى اللفية ابن مالك ٢٨٣/٢ .
- ٢١ - نفسه ٢٨٣/٢ .
- ٢٢ - الكتاب ٨٧/١ .
- ٢٣ - شرح المفصل ٨٠/٦ .
- ٢٤ - المرتجل ص ٢٣٩ .
- ٢٥ - شرح الكافية ٢٠٥/٢ . وفي الدين الاسترأبادي .
- ٢٦ - شرح المفصل ٨٢/٦ .
- ٢٧ - نفسه ٦٠/٦ .
- ٢٨ - المفصل ص ٦١ . الزمخشري .
- ٢٩ - المرتجل ص ١٦٨ وص ٢٢٧ .
- ٣٠ - الخصائص ٢٦٣/١ - ٢٦٤ . ابن جني .
- ٣١ - الرد على النحاة ص ٨٥ . ابن مضاء القرطبي .
- ٣٢ - الخصائص ١١٠/١ .
- ٣٣ - الرد على النحاة ص ٨٨ .
- ٣٤ - نفسه ص ٩٣ .
- ٣٥ - نفسه ص ٩٩ .
- ٣٦ - نفسه ص ١٠٠ .
- ٣٧ - نفسه ص ١٠٣ .
- ٣٨ - نفسه ص ١٥١ .
- ٣٩ - شرح الكافية ٢٥/١ . وفي الدين الاسترأبادي .
- ٤٠ - النحو العربي ص ٩٨ . د . مازن المياوي .
- ٤١ - الخصائص ١٩٠/١ .
- ٤٢ - تجديد النحو ص ٥٩ . د . غلب دمشقية .
- ٤٣ - نفسه ص ١٦١ - ١٦٢ .
- ٤٤ - الخصائص ١٧٣/١ .
- ٤٥ - النحو العربي ص ١٥٧ .



أمراض الملتحمة عند العرب

د. صلاح محمود غانم

د. مؤنس محمود غانم

نستطيع أن نستمد من خلال بحثنا في أمراض الملتحمة (وهي الطبقة التي تغلف باطن الجفن وظاهر العين) والتي تعامل معها العرب أبان عصور نوبهم العلمي العام والطبي بوجه خاص الحقائق التالية :

أولا : مر الطب في تطوره نحو ذروته المشرقة الذهبية ومن ثم انحداره البيّن بمراحل ثلاث رئيسة :

□ مرحلة النقل والترجمة :

وامتدت حتى عام ٩٥٠ م وفيها أخذ العرب يهتمون بمآثر الشعوب العلمية والفكرية من اغريق و فرس - بشكل خاص - وراحوا يترجمون الأعمال الهامة لأبرز الأعلام في مراكز متخصصة أشرف عليها الخلفاء بأنفسهم وساهم فيها مترجمون أكفيا تعددت مشاربهم ومذاهبهم ، وكان من أهم المترجمين حنين بن اسحق . وكان الطب في تلك المرحلة اغريقية بحثا لم يلاحظ فيه أي أثر عربي اسلامي ذاتي .

□ مرحلة العصر الذهبي :

وامتدت بين عامي ٩٥٠-١١٠٠ م وفيها وصل العرب والمسلمون بالطب الى مراحل هامة منيرة . . نظراً لأنهم جعلوا من العلوم التي استقوها من معين أمم تقدمت عليهم في ركب العلم أرضية صلبة استطاعت أن ترسخ البناء العلمي الذي بنوه . . فاذا بالعرب قد تمثلوا علوم الاغريق ومضموها جيداً وصاغوها صياغة عربية ثم قادوا دفعة سفينة

الطب وسواه بابتكاراتهم المدهشة .. وتأليفهم الثرة المفيدة .. وتحول العرب الى أساتذة للطب بعد أن كانوا طلابه .

□ مرحلة التراجع :

وهي الفترة بعد عام ١١٠٠ م ، انحدر الطب فيها بشكل واضح .. وتراجعت الكثير من المفاهيم العلمية والتجريبية - الا من بعض قبسات تلمع هنا وهناك - ساهم في الوصول اليها أمور سياسية واقتصادية ودينية لاداعي للغوص في غمارها .

ثانياً : مرت دراسة أمراض الملتهمة التي تعامل معها العرب في تلك المراحل بمخطط بياني متصاعد محوره الأفقي عدد الأمراض المتطرق اليها ، ومحوره العمودي نوعية البحث العلمي والتطبيقي فيها ، فمثلاً : بلغ عددها في القرن الثالث الهجري عند ابن اسحق سبعة أمراض ووصلت الى ثلاثة عشر مرضاً في القرن السابع الهجري عند ابن النفيس في « مفتاح الشفاء » كما أن الأسلوب في المرض تطور من مرور عابر سريع الى صياغة محكمة مدروسة سهلة كما اتضح في القانون لابن سينا .

ثالثاً : اعتمد الأطباء في معالجتهم لأمراض الملتهمة على مصادر العلاج المعروفة في ذلك الزمان من أعشاب ومعادن ونباتات وطرق تحضيرها ، والملاحظ أن العرب والمسلمين قد استعملوا هذه الأدوية بنفس الأسماء الأجنبية الشائعة في مواطنها .. بمعنى أنهم عربوا الطب ولم يعمروا أدويته ، ولعل السبب في ذلك يرجع الى أن الاغريق - وسواهم - كانوا متقدمين جداً في هذا المجال مع قلة خبرة العرب فيه ، اضافة الى أن هذه الأدوية كانت تطلب من أماكنها بأسمائها المعروفة - وسوف نذكر ان شاء الله في بحث لاحق أهم تلك المعالجات ومعانيها .

رابعاً : ظهر التشابه الكبير في وصف أمراض الملتهمة وأسبابها لدى الأطباء في فترة الدراسة بينما ظهر الاختلاف الكبير والتطور الواضح في معالجات هذه الأمراض ، وبدا واضحاً أن ابن النفيس قد استقى أمراض الملتهمة التي ذكرها ابن سينا بصورة حرفية وكأنه ينقل نقلاً بينما زاد من عنده في باقي الأمراض .

خامساً : نورد فيما يلي ثبثاً لأمراض الملتهمة مرتبة حسب كثرة البحث فيها :
من قبل الأطباء :

اسم المرض	عدد الأطباء الذين بحثوا فيه (من أصل سبعة)	ملاحظات
الطفرة	٧	
الرمم	٧	
الطرفة	٦	لم يبحث فيها ثابت بن قره / ٣ هـ /
السبل	٦	لم يبحث فيها القمري / ٤ هـ /
انتفاخ الملتحمة	٤	لم يبحث فيها ابن قره / ٣ هـ / ، القمري
الجسا	٤	/ ٤ هـ / ، ابن سينا / ٥ هـ /
الدمعة	٤	لم يبحث فيها ابن قره / ٣ هـ / ، القمري
		/ ٤ هـ / ، ابن اسحق / ٣ هـ /
الودقة	٣	بحث فيها الرازي / ٤ هـ / ، علي بن عيسى
الحكة	٣	/ ٤ هـ / ، ابن النفيس / ٧ هـ /
الذبيلة	٣	
اللحم الزائد	٣	بحث فيها : علي بن عيسى / ٤ هـ / ابن سينا
		/ ٥ هـ / ، ابن النفيس / ٧ هـ /
تفرق الاتصال	٢	بحث فيهما : علي بن عيسى / ٤ هـ / ،
التوتة	٢	ابن النفيس / ٧ هـ /

سادساً : الأطباء الذين بحثوا في أمراض الملتهمة حسب عدد الأمراض وأسماء كتبهم
المتبيرة في هذا البحث :

اسم الطبيب	القرن	اسم كتابه	عدد الأمراض التي بحثها
١ - علي بن عيسى	٤ هـ / ١٠ م	تذكرة الكحالين	١٣ مرضاً
٢ - ابن النفيس	٧ هـ / ١٣ م	مفتاح الشفاء	١٣ مرضاً
٣ - أبو بكر الرازي	٤ هـ / ١٠ م	الحاوي الكبير	١٠ أمراض
٤ - حنين بن اسحق	٣ هـ / ٩ م	المقالات المشرفة في العين	٦ أمراض
٥ - ابن سينا	٥ هـ / ١١ م	القانون في الطب	٦ أمراض
٦ - ثابت بن قره	٣ هـ / ٩ م	غنى ومنى	٣ أمراض
٧ - القمري	٤ هـ / ١٠ م	غنى ومنى	٣ أمراض

سابعاً : نحن أبناء القرن العشرين نحيي أجدادنا الذين قدموا للإنسانية العلم النافع
المفيد ، والطب الشافي والعمل الصالح .. ونحاول أن نشهد هممنا من أجل السير على
الطريق الصحيح الذي دلونا عليه .. لبنني غداً مشرقاً ملؤه الأمل والعمل ..



عدد الأثر في المبحوث		١	٢	٣	٤	٥
الاسم	الرمز	+	+	+	+	+
	الجنس	+	+	+	+	+
	الولاية	+	+	+	+	+
	الحكمة	+	+	+	+	+
	الدعوة	+	+	+	+	+
	اللهم الزائد	+	+	+	+	+
	التوبة	+	+	+	+	+
	انتفاخ المتعصية	+	+	+	+	+
	الذبيحة	+	+	+	+	+
	السبل	+	+	+	+	+
اللقب	تفرق الاتصال	+	+	+	+	+
	الطرفة	+	+	+	+	+
	الطرفة	+	+	+	+	+
	الطرفة	+	+	+	+	+
اللقب	الحسين بن أحمد	+	+	+	+	+
	أبو بكر الرافعي	+	+	+	+	+
	أبو بكر الرافعي	+	+	+	+	+
	علي بن عيسى	+	+	+	+	+
اللقب	أبو بكر الرافعي	+	+	+	+	+
	أبو بكر الرافعي	+	+	+	+	+
اللقب	أبو بكر الرافعي	+	+	+	+	+
	أبو بكر الرافعي	+	+	+	+	+

- ١ - اختصار (١) قول علي أن الرافعي تصدع جوده واشتد (٢) قول علي عدم ذكر الرافعي .
- ٢ - هناك تناسب حرفي بين عدد الأثر في المبحوث ، وبين تقديم الاسم .

نحو معالجة جديدة للصورة الشعرية

بنية الصورة في شعراي تمام

د. فهد عكام

ينابيع الصورة أي عناصرها الموضحة المقتبسة من الواقع المشهود أو التاريخي أو الأسطوري ... تقوم بدور دعائم في التنظيم المجازي ، ويتبنى هذا التنظيم في عرض ذي طرز متعددة : من تشبيه يعتمد على المشابهة واستعارة تتكئ على المماثلة أو التحويل ، ورمز يرسى قلوعه في الدلالة العاقبة ، وصورة بالمعنى الدقيق للكلمة تقوم على القران بين حقيقتين على درجات متفاوتة من النأي احدهما عن الأخرى .

وفحص عينة وثائقية Corpus تمثل هذه الطرز يسمح لنا باستنباط بنى تقوم جوهرياً على تشابك عمليتين : عملية تسبق اللغة Prélinguistique وعملية لغوية Linguistique ، وتنوع هذه البنى القائمة على الخفاء Absence والتجليي Présence خفاء* عنصر واحد أو تجليه ، وخفاء عناصر متعددة أو تجليها ، ، يبلور ، هذا التشابك .

ففي مستوى العملية السابقة للغة يتضمن النسيج المجازي وظيفة عقلية ، وهذه الوظيفة توحى إلى الذهن بالعنصر المضمر فتساعده على بلوغ الاتقان في محاكمته العقلية (١) ؛ وقد تكون هذه الوظيفة جد معقدة حتى لتسمح للمخيلة بتوقع العديد من العلاقات المتراسلة Corrélation (٢) ، وتجمع هذه البنى زمرتان : زمرة التراسل اللفظي Analogie (٣) ؛ وزمرة التراسل بين العلاقات Homologie . وعلى هذا النحو تعرف صورة ما بأنها تعبير لغوي عن تراسل بين لفظين أو عن تراسل بين علاقيتين . وسواء كانت هذه الصورة بسيطة أم معقدة فإنها تعبر عن مشابهة Similitude إذا ما حُقت بواسطة أداة مثل الكاف ونظير ... ، وتعبّر عن مماثلة وتوحد Identification إذا ما حُقت دون أداة . وبما أن الاستعارة تحويل Transfert ، أكانت تراسلا بين مفردين أم تراسلا بين علاقيتين ، فإنها تمثل انحرافاً Ecart عن العمل الوظيفي المنطقي الذي تقوم به اللغة (٤) .

ش.ت -> ش.ص : حيث الشيء المراد تصويره والمتحدث عنه هو على علاقة تعادل مع الشيء المتخذ صوة .

وفي حالة التشبيه Comparaison ، الذي عرفه كوهين لغوياً بـ «التعبير عن الوحدة المعنوية الصغرى Sème المشتركة في لفظين مختلفين» (٥) ، تبدو هذه العلاقة مشابهة بين شيئين اتخذوا موضوعاً للتفكير وطرحا في آن واحد على أنهما متشابهان Similaires ومختلفان Différents. وبما أن المشابهة تتحقق لغوياً بأداة تدخل التشبيه في اللغة هي جزء من مجموعة من العدد المعقدة وضعت في خدمة لسان ما ، فمن المفيد أن نلاحظ أن الشكل العادي لتشبيه من التشبيهات يشتمل على أربعة عناصر :

ش.ت : الشيء المراد تصويره Objet d'évocation والذي نتحدث عنه ،

ش.ص : الشيء المتخذ صوة وعمدة ، Objet repère ، وهو النموذج المثالي Archetype المبرر عن الوحدة المعنوية الصغرى المشتركة ،

ن.ت : نقطة التلاقي Point d'incidence التي يطلبها كل من (ش.ت) و (ش.ص) ،

مش : المشبك Agrafe أو أداة التشبيه التي تربطهما بقوة أحدهما بالآخر وتحقق مشابهة محضة أو افتراضية .

وفي حالة الاستعارة Métaphore ، نجابه « طريقة أسلوبية Procédé قوامها الدلالة على حقيقة واقعة باسم ليس لها ، بل يخص بالذات حقيقة أخرى متميزة عنها كل التميز (٦) » ، وعلاقة التراسل وهنا تبدو تماثلاً أو تحويلاً . وفي الحالة الأولى ، يترابط لفظان ترابطاً خبرياً أو اضافياً محدداً ، لانجاء استعارة في شكل تجل In praesentia وفي الحالة الثانية ، يبدو اللفظ التصويري وحدة ويقدم لنا استعارة في شكل غياب In absentia (٨) .

وفي مستوى الاستعارة الأولى ، من المفيد لنا ، في الحقيقة ، التمييز بين زمريتين :

أ - في الزمرة الأولى التي تأخذ ، تحت ريشة علماء البلاغة العرب ، اسم « تشبيه بليغ » ، عموماً ، يظهر العنصران الأساسيان (ش.ت) و (ش.ص) في المقولة اللفوية Enoncé ، والمينة الوثائقية Corpus التي اعتمدناها تمدنا بأمثلة متعددة عنها . ومنها :

- ١ - نَوَارُ الكَلَامِ (٩) .
- ٢ - حَبِيرُ القَصَائِدِ (١٠) .
- ٣ - لِسَانُهُ حَصْنٌ (١١) .
- ٤ - إِيَامُنَا مَا كُنْتُ أَلَا مَوَاهِبَا (١٢) .
- ٥ - عَطَايَا هِيَ الْأَنْوَاءُ (١٣) .
- ٦ - مَرُوتٌ فِيهِ مَرُورُ الْعَارِضِ الْهَتِينِ (١٤) .

وكل هذه الأمثلة تمدنا بملاقات تقوم على التماثل تعضّر ترسيمها في الدهن على شكل :

ش.ت = ش.ص

ومن الطبيعي أن الدعامة (ش.ص) تقوم بدور النموذج المثالي للصفة المشتركة التي تسوغ التماثل . وإذا ما كانت الصفة المشتركة ، في بعض الحالات ، وحدة معنوية صغرى يستطيع الدهن ادراكها من مثل الحماية (المثال : ٣) أو الاخصاب (المثالان : ٦،٥) ، فإنها لا يمكن أن تكون في الحالات الأخرى الا انطباعية (المثال : ١ ، ٢ ، ٤) .

ب) وفي الزمرة الأخرى ، التي تأخذ ، تحت ريشة علماء البلاغة العرب ، اسم استمارة مكينة ، لا يظهر المنصر (ش.ص) كلية في الخطاب ، بل يمثله على علاقة جزئية معه . وتبلور هذه الزمرة أمثلة متعددة ، منها :

- ١ - ممتدّ قليل المطلب (١٥) .
- ٢ - والعيش في الظلالن المعجيب (١٦) .
- ٣ - الدار ناطقة (١٧) .
- ٤ - سجال نواله (١٨) .
- ٥ - وقد كانت الأرماع أبصرن قلبه (١٩) .
- ٦ - لولاك لم أخلع عنان قصاندي (٢٠) .
- ٧ - ثقف من جنوده القنا والقلوب (٢١) .

والمثال الأول يتمثل في الدهن وفق الترسمة :

ش.ت = ش.ص
مطلب = شجرة*

ولكن ش.ص ، وهو النموذج المثالي للصفة المشتركة ، ممثل في المستوى اللغوي ، باللفظ (ظل) الذي يرمز الى اشباع الرغبة . وهنا أيضاً ، يمكن أن تكون نقطة التلاقي وحدة معنوية صغرى Sème أو أثراً انطباعياً. والعنصر الممثل لها يمكن أن يكون اسماً : ظل ، سجال أي ، دلو ، عنان أي ، زمام ، أو أساساً فعلياً Prédicat verbal من مثل ناطقة ، أبصرن ، أي خرقت ، اللذين يشخصان المحسوس : « الدار ، الأرماع » ، ومن مثل ثقف الذي يتضمن ، هذب ونقى ، ويجسد المجرد (قلب) .

وفي مستوى الاستمارة القائمة على القائمة الاضمار ، والتي تأخذ ، تحت ريشة علماء البلاغة العرب ، اسم استمارة تصريرية ، نشاهد عملية التماثل نفسها ، ولكنها لا تتحقق الا في المستوى السابق للغة ؛ وعليه ، من المفيد لنا أن نفكر بتحويل Transfert يتحقق لغوياً ، اذ ليس في المقولة اللغوية سوى النموذج المثالي (ش.ص) . ومع ذلك ، ان

السياق يرفدنا بتكملة مساعدة Appoint لا يمكن الاستغناء عنها في الفهم ، هي اشارة Signe تدل على الصهر الاستماري وتأخذ في أعمال البلاغيين العرب اسم القرينة . وهذه الاشارة يمكن أن تكون عنصراً فعلياً أساسياً هو جزء من المقولة الاستمارية Métaphorisé من مثل (فدى) في قول أبي تمام : أيها فدتك مغارسي ومنايتي (٢٢)؛ وهذا العنصر الأساسي انما هو الذي يشير الى أن مفارس هي اللفظ المستمار للدلالة على أجداد ، في حين أن منابت استعبرت للأباء . وقد تكون هذه الاشارة مقولة على صلة وثيقة بالمقولة الاستمارية . ففي البيت :

١ - نفق المديح ' ببابه فكسوته ' عقداً من الياقوت غير مثقّب (٢٣)

تشبي المقولة الأولى « نفق المديح ببابه » بأن المقولة الثانية تتضمن المعادلة :

ش.ت = ش.ص
قصائد أبي تمام * = عقد من الياقوت المذري

وقد تمثل هذه الاشارة العنصر الذي يوضح بدقة (ش.ت) . فانظر المقولة : يا أيها الشادن' الرخيم (٣٤) ، حيث الصفة تصف المستمار (ش.ص) في الرسالة ، فتوضح بدقة العنصر المضمر ، وتسعف الذهن في تصور المعادلة :

ش.ت = ش.ص
الغلام المفني * = الشادن (ولد الطيبي)

لأن الصفة (رخم) تعني في العادة « رقيق ، لين » وهي صفة للصوت . وتلك هي أيضاً حالة المقولة : وشهاباً من الحريق ذنوباً (٢٥) ، حيث الصفة (ذنوب) تشبي بأن لفظ (شهاب) لا يدل على مجرد نجم بل على نجم منقض استعير لتصوير اللهب وفق الترسيم :

ش.ت = ش.ص
اللهب * = الكوكب المنقض

والتعبير (من الحريق) ان هو الا قرينة تساعد الذهن على تحديد ش.ت (٢٦) .

وفي حالة الرمز Symbole ، لا يبقى في التعبير سوى العنصر المحسوس Le phore concret (ش.ص) الذي يرمز الى فكرة مجردة Thème abstrait . والمستمار ههنا اشارة يتضمن دالها (أي صورتها الصوتية) Signifiant مدلولين : المدلول المرجعي Signifié dénotatif والمدلول الحالي Signifié connotatif . ويمكن تمثيل العملية كما يلي :

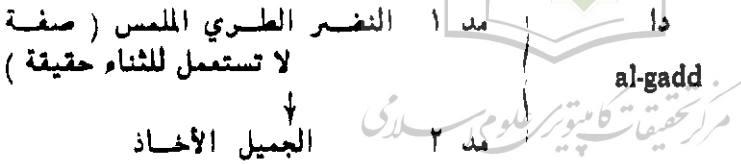
دا { مد ١
مد ٢ }

ومن المفيد ههنا أيضاً أن نميز زمرتين :

أ (الزمرة الأولى ، المروفة تحت أقلام البلاغيين العرب باسم الكناية ، والشائمة عند شعراء ذوي الهام اتباعي ، تقدم لنا رمزاً لا تلفي دلالتُه الحافة Connotation دلالتُه المرجعية Dénotation فملى هذا النحو أن الصورة الحركية احساساً Kinesthésique صورة العرق الأسود المتصبب على جسد الناقة في قول أبي تمام : جري النجند الأحرى عليها (٢٧) تعبر عن مدلول حاف هو التصبب الجسدي الذي يمانيه هذا الحيوان دون الغاء للمدلول المرجعي : العرق الأسود المتصبب . ويمكن تمثيل العملية بالترسيمة :



ب (وخلافاً لذلك الزمرة الثانية ، فانه يدخل فيها رموز ألفي مدلولها الأصلي مد ١ في مستوى الخطاب Discours : والذهن لا يتجه معها الا نحو المجرد الذي نرسم اليه ب مد ٢ . وعليه ، ففي تعبير مزدوج Syntagme مثل : الثناء الفص (٢٨) ، ليس المقصود صورة أسلوبية Figure تقيم مماثلة أو توحد بين المديح والنبات الذي من صفاته النضارة وطراوة اللمس ، بل المقصود بالأحرى أن هذا المديح جميل أخاذ . وعليه ، فترسيمة العملية هي :



ومقولة أخرى مثل : تغضّر قلبه (٢٩) ، أي صار قلبه أخضر ، لا تستحضر في ذهن مطلقاً فكرة اللون مد ١ ، بل فكرة الرجاء والحيوية مد ٢ .

وفي حالة الصورة بمعناها الدقيق للكلمة l'Image proprement dite ، والتي تقوم على التقريب بين حقيقتين على درجات متفاوتة من البعد احدهما عن الأخرى ، يبدو التراسل اللفظي في شكل قران Conjonction . وهذا الشكل يقيم علاقة بين المتضادات اذا ما أردنا الحديث عن الصورة الرمزية الايحائية Symboliste التي تسمى عند الغربيين صورة الفراغ l'Image de vacuité . فتعبر يصف (السنان) بأنه « نظار بلا نظار » (٣٠) ، وصورة أخرى يمثلها قول أبي تمام : « كتاب أخرس ناطق » (٣١) ، يمكن أن يمثل كل منهما بالشكل :

١ (١

وهذا القران هو في الوقت نفسه تضاد :

نظار # بلا نظار
أخرس # ناطق

وهذا الشكل هو في أساس معظم الصور التي تقوم على تراسل بين الحواس . وهذا الطابع يسوغ العلاقة الغريبة Insolite القائمة بين مكونات تمبير ازدواجي تصويري من مثل كافور الصبأ (٢٢) الذي لا يمكن أن تكون ترسيمته الا على النحو :

ا ا
الصبأ كافور

حيث تتراسل حاستا اللمس والشم ، لأن الصبأ هي الريح الشرقية والكافور نبت استعمل مجازاً بمعنى أرج الطيب المأخوذ منه .

وهذا الشكل يسوس أيضاً تعبيرات من جنس « ماء الملام » (٢٣) الذي يمثل صورة حدسية تقوم على علاقة قران غير محللة بين عنصرها المحسوس والمجرد المركبين لها . والترسيمة هنا هي :

ا ا
الماء الملام

وفضلاً عن ذلك ، انه لا غنى لنا عن أن نضيف الى طرز العرض هذه الصورة المقلوبة l'Image inversée التي أطلق عليها البلافيون القدماء اسم التشبيه المقلوب . فمع هذه الصورة غير المنتظرة يعظم الانحراف l'Ecart ، ويقفز الشذوذ الى العيان : فالنموذج المثالي الذي يمثل نقطة التلاقي (ن . ت) والذي كان ينبغي أن يستخدم على أنه (ش . ص) يبدو على أنه (ش . ت) ، وبناء على ذلك ان ما كان يجب أن يكون (ش . ت) يتضمن ادعاء الباث L'emetteur بأنه ، في رأيه ، أكثر تمثيلاً (ن . ت) من (ش . ص) . وعليه فهذه صيغة تقود الى نوع من التحوير كبير حتى ان التأويل الذاتي للواقع يتقدم على الواقع نفسه ويحل محله على درجات متفاوتة . ومع هذه الطريقة الأسلوبية يخص التجديد طريقة العرض Présentation ، ويركز الشاعر جهوده في البنية الداخلية ، فينجم عن ذلك صياغة تؤلف شمرأ حديثاً . فإذا ما تحدث أبو تمام عن المحب أثر الصيغة ش . ص = ش . ت على الصيغة ش . ت = ش . ص ووضعها ضدها بحيث ينفرس اللفظ (ش . ص) مباشرة في ذهن القارئ . ومن ذلك قوله :

٥ - عريّ المحب من الضنا قميصه طول التاوه والسقام رداؤه (٣٤)

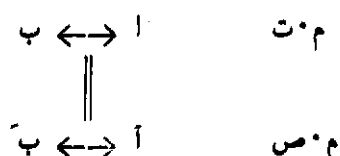
فها هنا تبرز الاستمارة القائمة على التماثل في قوله « قميصه طول التاوه » هذه الطريقة الأسلوبية . ولتصوير أهمية الفعل الكريم الذي يقوم به الانسان يلتجئ أبو تمام في موطن آخر الى استخدام تشبيه ؛ فيقوم هذا الفعل بدور (ش . ص) في حين أن أهمار اللجج التي انسلت فيها السفينة تمثّل (ش . ت) :

١٩ - تنسلّ في لجج حكت أعمارها فعمل المتحمّد في الزمان المجحف (٣٥)

وباختصار ، هذه الصيغة التي اصطلدت - كما سنرى ذلك - بذوق النقاد القدماء منذ أن أخذوا على عاتقهم دراسة شمر أبي نواس ، هي على غنى لا يمكن انكاره . انها طريقة

أسلوبية لا تتجه الى تمجيد الواقع والسمو به فحسب ، بل تقوي أيضاً - وسنعود الى ذلك (٣٦) - صورة سابقة وتمنحها جمال الخفي السري . زد على ذلك أن هذه الصيغة تقوم بوظيفتها وسيلة لمنح الأسلوب نمواً ساخراً (٣٧) .

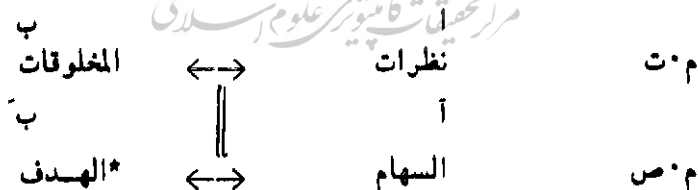
وتراسل العلاقات Homologie ، هما تكن صيغ عرضه ، يترابط وفق ترسيمة رباعية :



حيث نرى المستوى المراد تصويره والمتحدث عنه (م^٠ ت) على علاقة تعادل مع المستوى المتخذ صورة وهو (م^٠ ص) . وحين تكون هذه العلاقة علاقة مشابهة تحققها أداة التشبيه أي المشبك (مش) تسمح لنا بتعريف التشبيه وتحديد به بأنه « التعبير عن وحدة معنوية صفري أو وحدة معنوية مركبة مشتركة بين مستويات مختلفة ، ومن الطبيعي أن هذه العلاقات ، التي لا تقوم دائماً على الثنائية ، تبدو في الذهن متشابهة ومختلفة . ومن الممكن أن تكون (ن^٠ ت) في هذا النوع من البنية ظاهرة أو مضمرة : فهي ظاهرة في هذا البيت الذي يصف غلاماً :

٢ - الحافظه في الخلق مسرعة فيما يريد كسرعة النبيل (٣٨)

حيث الصفة « مسرعة » تقوم بدور وحدة معنوية صفري مشتركة وترتبط مستويي البنية :

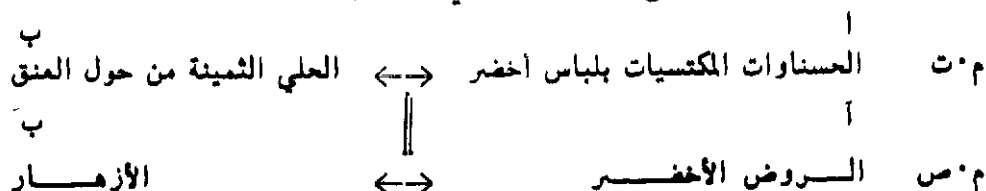


ولكن (م^٠ ص) هو الذي يوضحها بدقة .

وخلافاً لذلك ان (ن^٠ ت) ضمنية في البيت التالي الذي يتحدث عن الخرائد في زينتهن :

٢ - خرجن في خفزة كالرؤوس ليس لها الا الحلي على اعناقها زهر (٣٩)

لها هنا تصل المخيلة الى مرتبة الكمال في المتعة باقامة الملاقة :



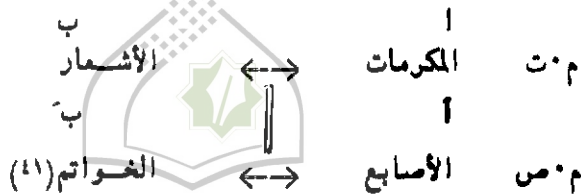
وتصل الى متعة أكبر حين تستحضر في الذهن (ن٠ت) أي نقطة التلاقي بين المستويين التي يمكن أن تكون أساساً أخضر يأتلق فوقه تلالؤ الألوان المنوعة الحية .

أما المشبك (مش) ، الذي يحقق علاقة المشابهة في هاتين الصورتين المركبتين ، فليس سوى الأداة (ك) التي يفزر استخدامها في هذا النوع من التنظيم المجازي عند أبي تمام .

وفي حالة الاستمارة التي تقوم على تراسل العلاقات *Métaphore homologique* نجابه طريقة أسلوبية قوامها الدلالة على حقيقة مركبة بحقيقة مركبة أيضاً ، ولكنها مختلفة عنها كل الاختلاف . والعلاقة بين المستويات تبدو في هذه الحالة تماثلاً ونادراً ما تكون تحويلاً . ولايضاح العلاقة الأولى يكفيننا الاستشهاد بالبيت التالي الذي يتحدث فيه أبو تمام عن شعره :

٣٦ - تداركه إن المكرمات أصابع وان حلى الأشعار فيها خواتيم (١٠)

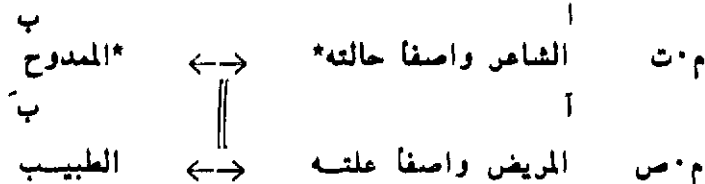
فالبنية القائمة على تراسل العلاقات في هذا البيت تنحو النحو التالي :



ونقطة التلاقي (ن٠ت) ضمنية هنا : فـ(ب) لا تجميل (أ) أفضل مما تفعله (ب) مع (ا) . ولايضاح العلاقة الثانية لا بد لنا من أن نذكر أن التحويل الذي يقتضي اضممار (م٠م) يقوم بوظيفته غالباً في بنى تقوم على التراسل بين العلاقات فتسوس أبيات الحكمة . فبيت اعتذارى مثل :

٣٧ - غير أن العليل ليس بمذمو . على شرح ما به للطبيب (١٢)

يستحضر في الذهن العلاقة التالية :



التي تجسد تسويفاً للشكوى التي يلتجئ اليها الشاعر ليظفر بمواهب الممدوح . والتنظيم القائم على تراسل العلاقات اذيقوم على المشابهة (عندما تكون الأداة موجودة في السياق) أو على المماثلة (عندما لا توجد أداة) ، يقدم لنا بنى غنية التنوع .

وإذا ما كان حقاً أن أبا تمام يفضل استخدام بنى تقوم على العلاقات يولفها مصرعان على النحو التالي :

م.ت ۱ ←→
ب

م.ص ۲ ←→
ب

فليس أقل حقا أنه يتجاوز أحيانا هذا الشكل التمثيلي الرباعي ليقدم إلينا بنية سداسية تبدو ترسيمتها على النحو التالي :

موت ۱ ب ج

موت ۲ ب ج

هكذا في هذا الاتجاه بيت هام تقوم بيته على المشابهة بأداة هي الكاف :

٣٨ - وهاربٍ ودخيلٍ الرّوع يجلبه الى المنون كما يستجلب النقْد (١٣)

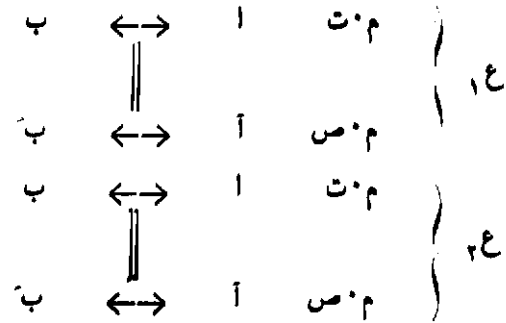
فمن الواضح أن هذا البيت يجسد حركة مرئية تصور حركة أخرى باطنية بعثها الروح « الفزع » في نفس الهارب بابتك الخُرُومي . والعلاقة التي يمكن استخراجها من هذا البيت تظهر هاتين الحركتين اظهارة كاملاً :

ج	ب	الفزع الباطني	م. ت
الموت	الهـارب		
ج	ب		أ
المسلخ	النقد « الخرفان »	الراعي*	م. ص

ومن الطبيعي أن البنية تغدو أكثر تعقيدا عندما تتكون الصورة من علاقات مؤلفة من ثلاثة مصاريع تنبدى على النحو التالي :

م. ص ۱	۱	\longleftrightarrow	ب
م. ص ۲	۱	\longleftrightarrow	ب
م. ص ۳	۱	\longleftrightarrow	ب

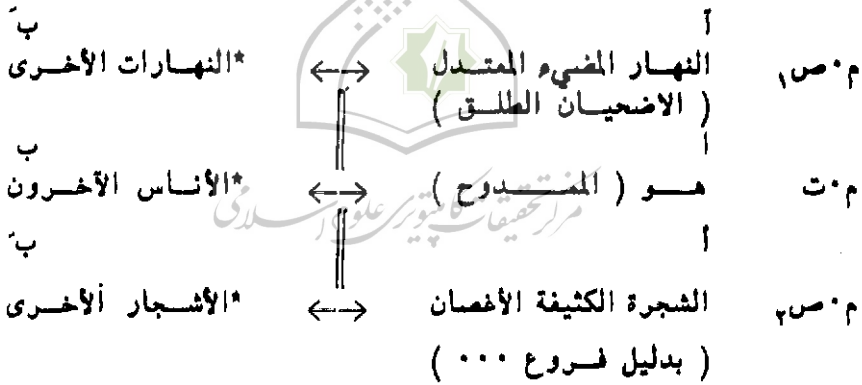
أو حين تكون ثنائية مزدوجة تقوم على تراسل العلاقات وترسيمتها تبدو كما يلي :



والنموذج الأول للمرض ينكشف لنا من خلال البيت التالي :

١٩ - هو الأضحيان' الطلق' رفقت فروعه' وطاب الثرى من تحته وزكا الثرب' (١٤)

الذي تنحو البنية فيه نحو الترسمة التالية :



ومن الطبيعي أن العلاقة $ا = ا = ا$ تدل على تحول يظهر الكائن الانساني جديراً بالمديح وكأنه عنصر ضوئي صاف ذو جمال فاتن ، وعنصر مكاني ينبض بالحياة والخصب؛ والملاقة القائمة على التراسل في هذا النمط من البنية تعبر عن تفوقها الفني على نظائرها من البنى الأخرى .

ولكي نبين النمط الثاني من أنماط العرض يكفينا الاستشهاد بالبيت التالي :

٢٨ - واذا تشاجرتِ الخطوب' قريتها جدلاً يتغل مضارب' الأعداء' (١٥)

الذي يجسد علاقتين تقومان على تراسل العلاقات :



ب	الخطوب المتشابكة (المتخاصمة)	↔	الجدل (الرأي السليم)	م ت	ع
ب	الحيوانات الجامحة	↔	الطعام*	م ص	
ب	الأعداء	↔	الجدل (الرأي السليم)	م ت	ع
ب	السيوف القاطمة	↔	السزرد*	م ص	

والعلاقة الأولى ع، تدين بوجودها لاستعمال الفعل قَرَى «أطعم الطعام» الذي يغير نظامه ليبدل على (سَكَّن) . وهذا الفصل يبعث في الذهن وعلى حد سواء (م ص) و (ن ت) التي تجمع وحدتين معنويتين صغريين : الفائدة والمودة الى الهدوء . ومن هنا تنجم رؤية مفادها : أن الانسان ينتصر برأيه السليم على آفات الطبيعة .

والعلاقة الثانية ع، تعتمد على الفعل يَنْقُلُ وهو مضارع فلـ ، ثلم ، الذي يتضمن « قهر » في الخطاب ، ومن هنا تنجم رؤية لا تنأى كثيراً عن الأولى مفادها : أنه في صراع يقوم على القوة ان الذي يربح انما هو رجل العقل .

ومهما يكن من أمر ، فان السبر العميق لعينة وثائقية حددت ب (٣٠٠) صورة من شعر أبي تمام يمدنا بلوحة تمثل توزع البنى عند شاعرنا وتلمي بعض الملاحظات الهامة :

الجدول المنشور على الصفحة التالية والذي يمثل (٣٠٠) صورة استخرجت عشوائياً من خطاب أبي تمام يوحى بنوع من التزامنية Synchronisme بين الثقافة القديمة عند العرب والرشد الجديد المقتبس من البنيوية : فالبلاغيون العرب هم ، والحق يقال ، من أوائل البنيويين في العالم . ومع ذلك ان الوقائع المشاهدة تشير الى أن الابحاث البلاغية القديمة لم تستنفذ غنى المنبع : فالرشد الجديد الذي كشفنا النقاب عنه ولم ينتبه اليه البلاغيون القدماء ونريد بذلك فكرة القران التي تقوم بدور في مستوى البنية البسيطة ، وفكرة البنى المعقدة القائمة على التراسل بين أكثر من لفظين أو بين أكثر من علاقيتين - وهذه الأخيرة تبدو طاغية في العينة الوثائقية التي حللناها - يوحى اليها بضرورة القيام بتحريات جديدة من هذا النوع . فهذه التحريات تساعدنا آخر الأمر على تحديد هوية التطور الذي طرأ عبر المصور على التنظيم المجازي بشيء من الموضوعية .

ولا بد لنا في هذا الشأن من أن نأخذ بعين التقدير أن نوعين من التنظيم المجازي يقومان بعملهما في الخطاب التصويري، التنظيم الذي يمكن أن يعد تمثيلاً للأشياء والتنظيم الذي يتجلى تصويراً أثارته صلات غير متوقعة . ودرجات تدريجية تضم هاتين الزميرتين من الصور في سلك واحد : وهذا انما يفرض بنا الى بنى متنوعة تقوم ، في الحالين كليهما ، على تضاد قوامه : خفاء # تجل .

ففي مستوى المشابهة هنالك شعراء ، من مثل أبي تمام ، يؤثرون اللجوء الى العطف L'ellipse والصيغة المادية القائمة على المشابهة عند شاعرنا لا تظهر مطلقاً؛ فالقارىء مدعو دائماً الى تصور الوحدة المعنوية الصغرى المشتركة التي تربط بين (ش ت) و (ش ص) . ومن قبيل المثال نستشهد بالشطر : « راح طلقاً كالكوكب المشبوب » في قول أبي تمام :

٢٣ - واذا كف راغب سلبته راح طلقاً كالكوكب المشبوب (١٦)

فهنا نقع على ما يلي :

ش ت : المنعم المستبشر الحسن اللقاء
ش ص : الكوكب المضيء المتقد
ن ت : *التالى
مش : الكاف

تراسل بين الالفاظ							تراسل بين العلاقات						
الانصاف الرباعية							الانصاف الرباعية						
م	ن	ش	ص	ت	ز	في المجموع	م	ن	ش	ص	ت	ز	في المجموع
مشابهة	محضة ٨	٦٠٦٧	١١	٢	٢٢	٧٢٣٣	١٤	١٣	٤٣٣	٢	٠٠٦٧	٥	٧٤٦٧
افتراضية ١٢													
تماثل	٦٥	٢١٦٧	١١٧	٥	١٩	١٨	١٥٩	٥٣	٤٣٦٧				
تحويل	١٣	٤٣٣	٢										
دلالة حافة	١٤	٤٣٦٧											
قران	٥	١٣٦٧											
المجموع	٢٩	١١٧	١٣٩	٥	١٩	٢٠	١٨٣	٦١	١٠٠٠١				

ملاحظة : في مستوى العلاقات الرباعية المزدوجة نلاحظ أن بنيتين تقومان على تماثل ومشابهة وبنية واحدة تقوم على تماثل يرتبط بفرضية ، وذلك من مجموع البننى البالغ (١٩) كما هو واضح في الجدول .

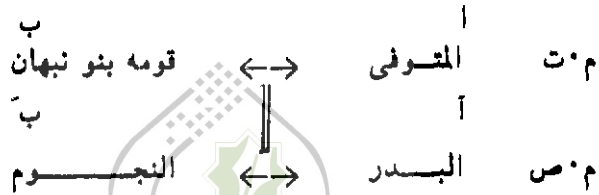
وإذا ما استخدم أبو تمام هنا أداة تحقق مشابهة محضة ، فإنه يلتجئ في مواطن أخرى - وبغزارة حين يقصد الى تراسل لفظي - الى استخدام أدوات افتراضية من مثل : كان ، خال ، حسب موطلاً على هذا النحو علاقات مع اللامرئي (١٧) ، مضيفاً الشك على المشابهة ، ومن ذلك قوله :

١٧ - وسيرٍ وشيٍ كان شعريٍّ أحـ سيانانسيبٍ العيون من بدعه (١٨)

ومن مزايا الصياغة التركيبية وهنا أنها تكثف الفعالية الخلاقة التي تتمتع بها المخيلة . وفي الحالة التي يكون فيها العنصر الأساسي l'Elément prédicatif في مقولة اسمية تبتدئ بـ كان ، اسماً مثل نجوم في البيت التالي :

١٤ - كان بني نيهان يوم وفاته نجوم سماءٍ حرٍّ من بينها البدر (١٩)

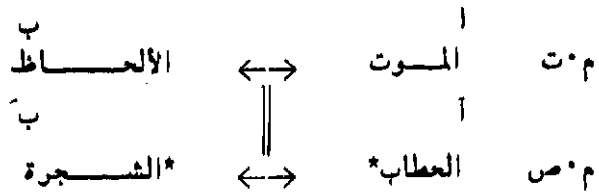
تبذل المخيلة نوعاً من الجهد لتأليف البنية :



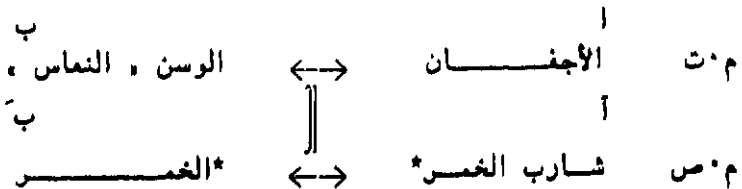
ولكن لا بد لهذه المخيلة من أن تكون أكثر قدرة واستطاعة حين التمرض للبيت التالي :

٣ - لله العاطله والموت يكسرها كان أجفانه سكرى من الوسن (٢٠)

فهنا حيث يبدو والعنصر الأساسي (سكرى) فعلياً ، ليس من الهين على المخيلة أن تستحضر بدياً العلاقة المجازية :



التي تجسد توقف النظر تدريجياً ، ثم العلاقة :



التي أوحى بـ (م ص) فيها باللفظ «سكري» الذي يتضمن «مغدرة» الذي يقوم بوظيفته في مستوى (م ت) .

وأقل غزارة من ذلك أيضاً استخدام المشبك «كانما» . ومع ذلك فإن هذه الأداة تتدخل في البيت التالي لتستحضر حالة درامية باطنية في ذهننا ولتلقى بنا في هذا الجو الافتراضي :

٣٩ - كانما نفسه' من طول حيرتها منها على نفسه يوم الوضى رصد' (٥١)

فقد تحدث فيه عن حيرة بابك الخرمي في وطيس المعركة وعجزه عن الهرب حتى كان له من نفسه على نفسه رقيباً يلاحقه .

ومهما يكن من أمر ، فإنه لا بد لنا من الإشارة الى أن هذا الشكل اللغوي القائم على المشابهة مستخدم استخداماً كبيراً في الخطاب الشعري . فالشعراء العرب يكادون يكونون جميعاً شعراء تشبيه عظام . وإذا ما كان استخدام التشبيه يقوم بدور ضئيل في شعر أبي تمام (١٤٪) ، فاستخدامه عند شعراء آخرين من مثل ابن المعتز إنما هو هوس في الكتابة؛ والشعر التقليدي يرى فيه طريقة عرض أسلوبية مريحة .

ولكي نكون أكثر دقة لا ندح لنا عن الإشارة الى أن الصور التي تقوم ، في خطاب أبي تمام ، على المشابهة جد نادرة بالقياس الى أن الصور التي تقوم على التماثل (٥٢) ، والى أن الاستمارة ، أكانت قائمة على تراسل المفردات أم على تراسل العلاقات ، تشغل في هذا التنظيم المكان الأسمى . وعلى هذا النحو صور أبي تمام في مجموعها تتطابق أقل ما يكون مع وظيفة تزيينية نافلة في التعبير اللغوي .

وفحص المينة الوثائقية القائمة على تراسل العلاقات يقودنا الى بعض الملاحظات :

- الصورة القائمة على تراسل العلاقات تبدو للعيان جسماً حياً يقدم لنا بنية متوازنة . والعناصر المكونة لهذه البنية زوجية العدد على صعيد التفكير الذي يسبق اللغة ، وقد تبدو فردية العدد على الصعيد اللغوي .

- ويبدو لنا قطعاً أن ما يؤثره التنظيم القائم على تراسل العلاقات عند أبي تمام إنما هو العدد الفردي ؛ والمخيلة مدعوة على هذا النحو لاعادة النواة الناقصة الى البنية .

- والعلاقة المعقدة القائمة على تراسل العلاقات تظهر لنا - وسنعود الى ذلك (٥٣) - أن الصورة ليست ديكوراً Décor ولا توهماً Fantaisie ، وإنما هي توضيح للفكرة المجردة .

وهذا الامتياز الذي يمنحه أبو تمام للتماثل يدعونا الى التفكير في اختلاف هذا الشكل التفكير الذي يسوس الاستمارة عن المشابهة التي تسوس التشبيه :

- فالمشابهة ، خلافاً للمماثلة ، هي طريقة أسلوبية تلائم العرض الذي يكون مقصده

الصق بالتفسير منه بالانفعال ؛ وهي تشير الى درجة من الشدة أكثر مما تجنح الى وصف انفعالي محض .

- واذا ما كان حقاً أن المشابهة تحتفظ للصورة بعظ من التكثيف المحسوس أكبر ، فليس أقل حقاً أنها لا تمنحها قوة الاقتناع بنفسها التي يمنحها اياها التماثل ؛ فالمشابهة تتوجه بالخطاب - وسنعود الى ذلك - الى المخيلة بوساطة العقل ، بينما تقصد الاستمارة الى الحساسية بوساطة المخيلة .

- وعليه ، فالمشابهة ، خلافاً للمماثلة ، لا تجور على فصاحة الخطاب العلمي . واستخدامها يظل مشروفاً حين يقصد الحديث الى الاقتناع ، ولكنها تظل ، اذا ما أريد الاقتناع الناجع ، أقل شأناً من المماثلة .

- وبما أن المشابهة توافق المنطق الأكثر عقلية ، فانها تظل مادة ملائمة لنقد يقوم على أسس منطقية ، وخلافاً لذلك آلية المماثلة فانها تفرض صدعاً بينها وبين المنطق المألوف ، ولهذا فانها تجعل الفحص المنطقي لتعبير يستخدمها أكثر صعوبة وعسراً .

- وفي المستوى المعنوي ، تسمح المشابهة ، لاستخدامها المشبك ، بمقد صلة بين حقيقتين متجاورتين كل التجاور ، كما تسمح ، نتيجة لذلك ، بأن يسان للصياغة التصويرية انسجام منطقي ؛ والمماثلة ، خلافاً لذلك ، تحتفظ لهذه الصياغة بتنافر معنوي ، كبير قليلاً أو كثيراً ، يدركه المتلقي . ومن وظائف هذه الطريقة الأسلوبية تجميل ما هو كرهه بشع في الحقيقة . والأمر كذلك فيما يخص المماثلة التي يجسدها البيت التالي :

٥ - ولا يؤرقك ايماض القتير به فان ذاك ابتسام الرأي والأدب (٥٤)

الذي تستنبط منه العلاقة التالية :

ش.ت = ش.ص
ايماض القتير (الشيب) = ابتسام عاقل أو أديب
والتي يمثلها البيت التالي أيضاً :

٣٨ - وتهنّب لي بعجاج موكبك الصبا ان السّماحة تحت ذاك القسّطل (٥٥)

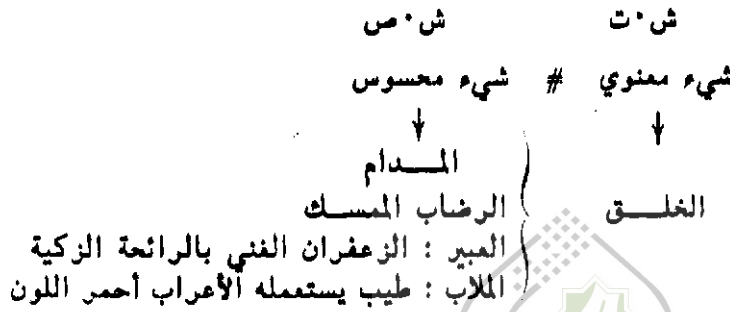
ش.ت = ش.ص
غبار الموكب = الصبا (الريح الشرقية الرخيمة)

واذا ما كان حقاً أن تجابه العناصر المتنافرة في البنية التصويرية يدخل هذه البنية ، بسبب اختلاف هذه العناصر اختلافاً يبلغ الدرجة القصوى ، في ميدان الاغراب ، فليس أقل حقاً أن العلاقة القائمة على المماثلة تبدو أغرب حيث ترأسل' المفردات أو ترأسل' العلاقات يستخدم عنصرين متناقضين (٥٦) . وبطبيعة الحال ، ان الانطباع المجازي الذي نظفر به من صورة من مثل « والنار تنبع » ، انما يدرك بالوظيفة النفسية ، وما هي سوى تحرّ في كائننا الغامض (اللاشعور) .

ومع ذلك ، ينبغي ألا يندعنا أن المشبك الذي يحقق المشابهة قد يقيم علاقة مشابهة بين عنصرين متنافرين ، يتباعد أحدهما عن الآخر كل التباعد . فأبواب تمام يتحدث أحيانا بلغة جديدة تقوم على تراسل خفي بين المعنوي من ناحية والحسي من ناحية أخرى ، فتعبير ثنائي متناقض وغريب بالتالي أوثقت عناصره الكاف يشير انتباهنا في قوله :

١٦ - خلق كالمدام أو كترضاب الـ مسك أو كالعبير أو كالملاّب (٥٧)

حيث تتجسد الترسيمة التالية :



ومهما يكن من أمر ، فإن تنافر العناصر التي ألقت بينها علاقة مجازية هو جزء لا يتجزأ من تقنية تعتمد على الغموض . والبنية مهما يكن طراز عرضها منوعاً تسهم ، بحذف بعض العناصر المؤلفة لها ، في تأكيد هذا الطابع . وبهذه التقنية الضمنية ، وبخاصة حين يكون المقصود حذف (ش. ت) (٥٨) من الصور القائمة على تراسل المفردات ، يحتفظ الخطاب الشعري للصورة عند أبي تمام بكتامتها ويحقق لها القدرة على الإيحاء الذي يرى فيه الشاعر ، فيما يبدو ، الطريقة الأسلوبية الأهم في فنه . وبطبيعة الحال ، أن القدرة الإيحائية للنسيج القائم على تراسل العلاقات ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمدى النوى المضمرة ؛ فكلما كان عدد هذه النوى المضمرة كبيراً دعيت المخيلة التي بذل جهد أكبر لترسيم الصورة . وهذا الجهد يصل إلى أوجه حيث ينال الحذف مستوى الصنوع . وفي هذا الشأن أن الاستمارة أكانت قائمة على تراسل المفردات أم على تراسل العلاقات ، إذ هي متفوقة في غناها بالإيحاءات الشعرية على الصورة العقلانية القائمة على المشابهة ، تظل خارج التفكير المنطقي ، وتبدو ينبوعاً ثراً لاثارة الأحلام والمشاعر . وغموضها الذي يحققه الشاعر ملتدأ حين يصنع شعره يصل إلى ذروته في مستوى الإبلاغ ، حيث تشتد كثافة الماثلة ، ونريد بذلك الاستمارة القائمة على الإضمار والخفاء In absentia . وإذا ما كان إلى ذلك حقاً أن الماثلة الاستمرارية تجسد القدرة الشعرية ، لأن هذه القدرة ليست على وجه الدقة سوى إسقاط الحقيقة الواقعة في عالم الخيال ، فليس أقل حقاً أن بعض المشابهات قابلة لبلورة هذه القدرة ؛ ونريد بذلك الصور التشبيهية التي تستدعي تأويلاً متعدد الأبعاد مثلاً للاضطراب ولكنه مفر للذيد ، والتي لا نعلم على وجه الدقة أمامها - وهذه هي حال بعض الصور عند أبي تمام (٥٩) - ما يحاول التشبيه استحضاره في الذهن .

وما من شك في أن صياغة التركيب تتدخل أحيانا لتقوية هذا الغموض وبالتالي الشحنة الشعرية للصورة . فلنقلب الطرف إذا في هذه القضية .

يبدو تركيب الجملة أحيانا في شكل نداء ، وهذه هي حالة التعبير « يانسيب الثغام » (٦٠) حيث أقيمت علاقة مماثلة أو بالأحرى تحويل بين الشيب والثغام : « نبت أبيض اللون » . والصورة هنا استمارة توضحها الترسيم :

$$\begin{array}{cc} \text{ش} \cdot \text{ت} & \text{ش} \cdot \text{ص} \\ \text{الشيب}^* & = \text{الثغام} \end{array}$$

وفي معظم الأحيان ، يعتمد تركيب الجملة التصويري على الانفصال Disjonction ، ويبدو في شكل مقولة لغوية مستقلة وفي أغلب الأحيان في شكل إضافي يشي بعلاقة مبهمـة يحدّد فيها (ش · ت) (ش · ص) ، كما هو الحال في التعبير : « فحلّ جبل أمني » (٦١) حيث أقيمت علاقة مماثلة بين الأمل والجبل ترسيمتها :

$$\begin{array}{cc} \text{ش} \cdot \text{ت} & \text{ش} \cdot \text{ص} \\ \text{الأمل} & = \text{الجبل} \end{array}$$

والنفي ، حين يتدخل في التركيب ، يقتضي عملية مفهومية معقدة ، فهو يضفي الغموض Ambiguïté حتى على البنـى القائمة على المشابهة . فقول أبي تمام :

٣ - والشكر ما لم تستتر بصنيعة كالخط تقرأه وليس بمعجم (٦٢)

يقدم الينا علاقة مركبة تقوم على التضاد : تأكيد # نفي ، تمثلها الترسيم :

$$\begin{array}{ccc} \text{أ} & & \text{ب} \\ \text{الشكر} \text{ « المديح »} & \longleftrightarrow & \text{انعدام الصنيعة « المعروف »} \\ \text{ت} \cdot \text{م} & & \\ \text{أ} & & \text{ب} \\ \text{الخط} & \longleftrightarrow & \text{انعدام الاعجام} \\ \text{ص} \cdot \text{م} & & \end{array}$$

وهذه العلاقة تدعو الذهن الى استنباط علاقة أخرى تمثلها الترسيم :

$$\begin{array}{ccc} \text{أ} & & \text{ب} \\ \text{الشكر} & \longleftrightarrow & \text{وجود المعروف} \\ \text{ت} \cdot \text{م} & & \\ \text{أ} & & \text{ب} \\ \text{الخط} & \longleftrightarrow & \text{وجود الاعجام} \\ \text{ص} \cdot \text{م} & & \end{array}$$

وبما أن الشكل التفضيلي يتضمن علاقة مماثلة فإنه يبدو غامضا . وتلك هي الحالة في الشطر الثاني من قول أبي تمام الذي يتحدث عن الأيام :

٩ - خطون اليه مين نداه' وباسه خلائق اوقى من ستور الثمائم (٦٣)

فمن هذا الشطر نستنبط بنية ثلاثية العناصر ، ترسيمها :

ش.ت ش.ص

ش.ت ش.ص

الخلائق = الثمائم = الستور

والغموض أشد عندما يسوس التفضيل الصورة المطلوبة ويبدو العنصر الأساسي (الخبر) في رأس جملة اسمية . وتلك هي الحالة في البيت التالي :

٢١- واحسن' من توزر تفتتحه الصبا بياض' العطايا في سواد المطالب (٦٤)

الذي يبعث في المخيلة العلاقة :

م.ت النور المتفتح
أ
ب
الزمن المسير غير الملائم
ب
م.ص العطايا البيضاء
أ
المطالب السوداء

وبطبيعة الحال ، ان معنى المائلة ضمنى في أفعل التفضيل أحسن ، أجمل ، الذي وقع في آن واحد في رأس البيت الشعري ورأس المقولة اللفظية الاسمية ، وأفعل التفضيل هذا يجذب الانتباه لأنه عنصر أساسي (خبر) في تركيب الجملة يتأخر محله عادة . وهذا العماد الاسمي Le prédicat nominal ، اذ يلحق به العنصر المفسر (أ) الذي يتممه من حيث تركيب الجملة قبل ظهور المبتدأ ، يزيد في غموض الخطاب وفي نقطة المتلقي ، ويُعده على هذا النحو هذا المتلقي لادراك المدى الرمزي الذي تنبض به الألوان المتضادة التي تؤلف (م.ص) في بنية الصورة .

ومن البديهي أن الغموض يبدو أشد ، حيث النفي والتفضيل يصنعان في آن واحد نسيج الصورة ، من الموطن الذي تعمل فيه الطريقتان الأسلوبيتان منفصلتين . والأمر على هذا النحو في البيت التالي :

٢٤ - ما مهابة الحجال مسلوبة اظ - عرف حسنا من ماجد مسلوب (٦٥)

حيث التركيب المزدوج : « اظرف حسنا » والمتصل بالنفي يبعث في الذهن التراسل اللفظي :

ش.ت ش.ص

المرأة المخدرة المختطفة = الرجل النبيل المسلوب

الذي يبدو فيه (ش. ص) نموذجاً أمثل للجمال ، في حين أن (ش. ت) يمثل هذا النموذج في الحقيقة الواقعة .

وعلى مستوى التركيب التصويري هذا، نلاحظ أن العنصر الفعلي Le prédict verbal يقوم بدور هام في خطاب أبي تمام، فهو لا يمنح الصور ديناميته فحسب ، بل يربط بين عناصر بنيتها ، ففعل ما مثل « جرى » يمكن أن يحقق للصورة علاقة تقوم على تراسل الألفاظ ويدل في الوقت نفسه على وظيفة دينامية (٦٦). وبما أن هذا العنصر الأساسي الفعلي يدل على فعل فإنه يجسد نقطة التلاقي ويتضمن في أغلب الأحوال حركة أو حالة متغيرة . وعلى مستوى تراسل بين العلاقات يقوم على التماثل يمكن لعنصر أساسي فعلي أن يكفي وحده للإيعاء ب (م. ص) (٦٧) للذهن ؛ ومن الممكن أيضاً أن يغير نظامه للدلالة على معنى لم تسجله معاجم اللغة (٦٨) .

وفي كل الأحوال ، علاوة على البنى الشكلية التي انتهينا منذ حين من استنباطها ، أننا نكتشف محتوى لم تكن نتصوره ورد من خلال دال Signifiant ما ، ومن خلال آلية شكل من الأشكال . فإكتشاف هذه البنى يساعدنا حقاً على إقامة الرؤية الكونية والجمالية عند شاعرنا ، بل على استحضار بعض أنماط الصور في الذهن ، هذه الأنماط التي يجدر بنا أن نفعصها فحصاً أعمق .

□ الهوامش :

★ ملاحظة : لقد حددنا حدو اللغويين المعاصرين باستخدام العلامة * ووضعها فوق بعض العناصر المكونة للبنية التصويرية إشارة إلى حذفها من السياق اللغوي .

- ١ - انظر مقالاً لاحقاً عنوانه : « من الأسلوبية إلى التشبيك » .
- ٢ - انظر الموضوع نفسه ص ١٣٦ .
- ٣ - ملاحظة لدمها ميشيل لوجرن سمحت لنا باستنباط هذه الزمرة ، « l'analogie » - على حد تعبيره تقوم بدور في آلية التشابه similitude ، كما تقوم بدور في آلية الاستعارة أو الرمز . انظر :

Le Guern (M.), Sémantique de la métaphore et de la métonymie, p. 87

- ٤ - المجاز المرسل بأنواعه المختلفة ليس له ، في رسالة message أبي تمام ، نظام ذاتي مستقل . فهو يتصل اتصالاً وثيقاً بالصور ، وعليه لمن الشرعي لنا ألا نعالجه هنا على حدة . وإضلاً عن ذلك أننا نحتفل هنا بعلاقة التمييز substitution لمعالجة هذا النوع من الصور ، وبالعلاقة المصاحبة contiguïté لتعبير رمزي من جنس « كثير الرماد » المسمى كناية عند البلاغيين العرب .

٥ - انظر : Cohen (J.), La Comparaison poétique, in Langue, Décembre 12, 1968, p. 44

- ٦ - انظر لوجرن ، المصدر المذكور سابقاً ص ٦٦ . ولندكر بهذه المناسبة أن الجاحظ عرف الاستعارة بقوله : « تسمية الشيء باسم غيره إذا قام مقامه » انظر : البيان والتبيين ج ١ ، ص ١٥٣ .

- ٧ - انظر لوجرن Le Guern ، المصدر المذكور سابقاً ، ص ٥٦ . ولندكر هنا أن هذا النوع من الاستعارة كان موضوع جدل عند البلاغيين العرب خلال عصور متعددة ، وقد عُدَّ أخيراً تشبيهاً مختزلاً وأُطلق عليه اسم التشبيه البليغ . ونصادف المنظر نفسه عند اللغويين والأسلوبيين الفرنسيين المحدثين . ففي مقال ليس في نجوة - فيما يغيب إلينا - من التأثير العربي ، نقرأ عند جان كوهين المقولة التالية الخاصة بالاستعارة : « صورة Figure تكاد حذف أداة التشبيه Comparatif ، وفي الوقت عينه حذف العنصر الأساسي prédicat والمشبّه به Comparant فيها يتفهم العنصر الأساسي » . انظر : المصدر المذكور سابقاً ص ٤٥ .

٨ - انظر : لوجرن Le Guern ، المصدر المذكور سابقا ص ٥٦ .

٩ - انظر : ديوان ، رقم ١ ، ٢١/١ ، الروي (اي) ، كامل ، ٢٠ بيتا ، ب ١٩ .

١٠ - انظر : ديوان ، رقم ١٠١ ، ٣٨٥/٢ ، الروي (ذ) ، كامل ، ٥٢ بيتا ، ب ٣٥ .

١١ - انظر : ديوان ، رقم ١١٤ ، ٣٨/٣ ، الروي (ث) ، كامل ، ٥٠ بيتا ، ب ٢٢ .

١٢ - انظر : ديوان ، رقم ١٠ ، ١٤٥/١ ، الروي (با) ، طويل ، ٢٧ بيتا ، ب ١ .

١٣ - انظر : ديوان ، رقم ١٠ ، ١٥٠/١ ، الروي (با) ، طويل ، ٢٧ بيتا ، ب ٣٠ .

١٤ - انظر : ديوان ، رقم ١٢٧ ، ٩٦/٣ ، الروي (ثي) ، بسيط ، ٣٦ بيتا ، ب ٣٣ .

١٥ - انظر : ديوان ، رقم ٥ ، ١٠٨/١ ، الروي (بي) ، كامل ، ٤٥ بيتا ، ب ٢٧ .

١٦ - انظر : المصدر نفسه ، ب ١ . والمعاد باطلاهن : اغلال الايام .

١٧ - انظر : ديوان ، رقم ٣٩ ، ٣٩٣/٤ ، الروي (فو) ، كامل ، ٣٦ بيتا ، ب ١ .

١٨ - انظر : ديوان ، رقم ١٤ ، ١٨٩/١ ، الروي (بو) ، طويل ، ٥٦ بيتا ، ب ١١ .

١٩ - انظر : ديوان ، رقم ٤٦ ، ٣٦/٢ ، الروي (دي) ، طويل ، ٥٥ بيتا ، ب ٢٣ .

٢٠ - انظر : ديوان ، رقم ٤٣٤ ، ٤٥٩/٤ ، الروي (ري) ، كامل ، ١٧ بيتا ، ب ١٣ .

٢١ - انظر : ديوان ، رقم ١٣ ، ١٧٦/١ ، الروي (با) ، خفيف ، ٥٥ بيتا ، ب ٣٨ .

٢٢ - انظر : ديوان ، رقم ٣ ، ٤١/١ ، الروي (ثي) ، كامل ، ٣٠ بيتا ، ب ٢٥ .

٢٣ - انظر : ديوان ، رقم ٥ ، ١١١/١ ، الروي (بي) ، كامل ، ٤٥ بيتا .

٢٤ - انظر : ديوان ، رقم ٣١٨ ، ٣٦٨/٤ ، الروي (مو) ، بسيط ، ٣ ابيات ، ب ١ .

٢٥ - انظر : ديوان ، رقم ١٢ ، ١٧٥/١ ، الروي (با) ، خفيف ، ٥٥ بيتا ، ب ٣٦ .

٢٦ - وعليه المعاد بالمقولة : شهابا ذنوبا من الحرق .

٢٧ - انظر : ديوان ، رقم ١٤ ، ١٨٩/١ ، الروي (بو) ، طويل ، ٥٦ بيتا ، ب ١٠ .

٢٨ - انظر : ديوان ، رقم ٥٧ ، ١٢٥/٢ ، الروي (دي) ، طويل ، ٤١ بيتا ، ب ٤١ .

٢٩ - انظر المصدر نفسه .

٣٠ - انظر : ديوان ، رقم ٤٥ ، ١٨/٢ ، الروي (دو) ، بسيط ، ٥٣ بيتا ، ب ٣٢ .

٣١ - انظر : ديوان ، رقم ٦٩ ، ١٨٣/٢ ، الروي (دو) ، سريع ، ٨ ابيات ، ب ٣ .

٣٢ - انظر : ديوان ، رقم ٢ ، ٢٢/١ ، الروي (اي) ، كامل ، ٣٠ بيتا ، ب ٥ .

٣٣ - انظر : ديوان ، رقم ٢ ، ٢٢/١ ، الروي (اي) ، كامل ، ٣٠ بيتا ، ب ٢ .

٣٤ - انظر : ديوان ، رقم ٣١٠ ، ١٤٧/٤ ، الروي (دو) ، كامل ، ٨ ابيات .

٣٥ - انظر : ديوان ، رقم ٩٩ ، ٣٩٧/٢ ، الروي (ثي) ، كامل ، ٣٣ بيتا .

٣٦ - انظر رسالتنا : AKKAM (F.), La Poétique d'Abu Tammam, t. III, p. 239 .

٣٧ - انظر رسالتنا : op. cit. p. 234 .

٣٨ - انظر : ديوان ، رقم ٣٠٧ ، ٢٥٧/٤ ، الروي (اي) ، كامل ، بيتان .

- ٣٩- انظر : ديوان ، رقم ٧٠ ، ١٨٤/٢ ، الروي (رو) ، طويل ، ٣٥ بيتا .
 ٤٠- انظر ديوان ، رقم ١٣٦ ، ١٨٣/٣ ، الروي (مو) ، طويل ، ٣٥ بيتا .
 ٤١- سوف يمدنا ما يلي من البحث بأنواع متعددة لهذه البنية .
 ٤٢- انظر : ديوان ، رقم ٨ ، ١٣٣/١ ، الروي (بي) ، خفيف ، ٣٨ بيتا .
 ٤٣- انظر : ديوان ، رقم ٤٥ ، ١٨/٢ ، الروي (دو) ، بسيط ، ٥٣ بيتا .
 ٤٤- انظر : ديوان ، رقم ١٤ ، ١٩٢/١ ، الروي (بو) ، طويل ، ٥٦ بيتا .

ملاحظة : البنية المستنبطة من هذا البيت لا تلغي بنية أخرى لا تقل عنها غنى ، يتحول فيها الزمان الطيب الى مكان ينفض بالهياة والغصب والشدا وترسيمتها :

أ
 ب
 ج
 الممدوح = النهار المضي . المعتدل = الشجرة الكثيفة الاغصان ...

وفي هذا التأويل يعود الضمير في (فروع) على الاصحيان ، بينما يعود في تأويلنا على الضمير هو .

- ٤٥- انظر : ديوان ، رقم ٢ ، ٤٣/١ ، الروي (أي) ، كامل ، ٣٠ بيتا .
 ٤٦- انظر : ديوان ، رقم ٨ ، ١٢٩/١ ، الروي (بي) ، خفيف ، ٣٨ بيتا .
 ٤٧- انظر الصورة الافتراضية في مقال لاحق عنوانه : « انماط الصورة في شعر ابي تمام » .
 ٤٨- انظر : ديوان ، رقم ٩٤ ، ٣٤٧/٢ ، الروي (عه) ، منسرح ، ٣٢ بيتا .
 ٤٩- انظر : ديوان ، رقم ١٩٢ ، ٨١/٤ ، الروي (رو) ، طويل ، ٣٠ بيتا .
 ٥٠- انظر : ديوان ، رقم ٣٠٩ ، ١٤٦/٤ ، الروي (زني) ، بسيط ، ٧ أبيات .
 ٥١- انظر : ديوان ، رقم ٤٥ ، ١٨/٢ ، الروي (دو) ، بسيط ، ٥٣ بيتا .
 ٥٢- انظر الجدول السابق .

٥٣- انظر رسالتنا : t. III, p. 167 . AKKAM (F.), La Poétique d'Abu Tammam .

- ٥٤- انظر : ديوان ، رقم ٧ ، ١١٦/١ ، الروي (بي) ، بسيط ، ١٩ بيتا .
 ٥٥- انظر : ديوان ، رقم ١١٤ ، ٤٣/٣ ، الروي (لي) ، كامل ، ٥٠ بيتا .
 ٥٦- انظر مقالا لاحقا عنوانه : « انماط الصورة في شعر ابي تمام » .
 ٥٧- انظر : ديوان ، رقم ١٨٣ ، ٤٥/٤ ، الروي (بي) ، خفيف ، ٢٢ بيتا .
 ٥٨- هذا الطابع يميز الاستعادة القائمة على الاضمار والرموز في خطاب ابي تمام ؛ ويكون الطريقة الاسلوبية التي تميز شعر زماننا الرمزي الايعاء .

٥٩- انظر رسالتنا : t. III, p. 134 . AKKAM (F.), La Poétique d'Abu Tammam .

- ٦٠- انظر : ديوان ، رقم ١٢ ، ١٦٧/١ ، الروي (با) ، خفيف ، ٥٥ بيتا ، ب ١٠ .
 ٦١- انظر : ديوان ، رقم ٤٧٠ ، ٣٣٢/٤ ، الروي (هي) ، رجز ، ١٨ بيتا ، ب ١٣ .
 ٦٢- انظر : ديوان ، رقم ٤٤٨ ، ٤٨٧/٤ ، الروي (مي) ، كامل ، ٤ أبيات .
 ٦٣- انظر : ديوان ، رقم ٢٠٣ ، ١٣٠/٦ ، الروي (مي) ، طويل ، ٣٥ بيتا .
 ٦٤- انظر : ديوان ، رقم ١٥ ، ٢١٢/١ ، الروي (بي) ، طويل ، ٤٦ بيتا .
 ٦٥- انظر : ديوان ، رقم ٨ ، ١٣٠/١ ، الروي (بي) ، خفيف ، ٣٨ بيتا .
 ٦٦- انظر مقالا لاحقا عنوانه : « انماط الصورة في شعر ابي تمام » .
 ٦٧- انظر رسالتنا : t. III, p. 168 . AKKAM (F.), La Poétique d'Abu Tammam .
 ٦٨- انظر رسالتنا : op. cit. p. 171 .

أَصْل لَفْظ ALCOOL الْعَرَبِي وَمَا نَقُول مُقَابِلَهُ أَغُول أَمْ كَحُول؟

د. عبدالكريم اليافي

© نقرأ في مجلة المجمع العلمي العربي عدد كانون الثاني - شباط ، المجلد الثاني عشر عام ١٩٣٢ (ص ٢٠١ ، ٢٠٢) مقالا للمرحوم الطيب محمد جميل الغاني يعرض فيه مصطلحات عربية تقابل بعض الألفاظ الأعجمية جاء بينها لفظ :

[Alcool - الفحول]

Alcool كلمة تستعمل بمعنى ما يستقطر من الخمر وتعبّر عنه العامة بالاسبرتو ووجود الألف واللام في صدر كلمة Alcool يدل على أنها عربية الأصل لكنه قد تضاربت الآراء في أصلها فمن قائل كحل أو كحول ومن قائل كؤول أو كهول أو قلبي الى غير ذلك ، أما الكحل فليس من وجه شبه بينه وبين المانع المبحوث فيه إذ ان الأول جامد والثاني مائع والأول أسود والثاني بلا لون اللهم الا اذا قلت ان الأصل كُحِيل (بضم ففتح) وهو النفط « زيت الكاز » فهو يشبه الاسبرتو في أمرين : السائلية وسرعة الاحتراق . وأما كؤول فأقرب لفظ عربي اليه الكؤولة ومعناها أن

لبحث هذه القضية نجري على النسق الآتي :

١ - نذكر بعض المناقشات التي دارت في هذا الموضوع قبلا ولا سيما على صفحات مجلة المجمع العربي بدمشق . نذكر أغلب نصوص تلك المناقشات لأنها تلقي أضواء هادية وتشف أيضا عن نوع البحوث التي كانت تنشر قبل عشرات السنين .

٢ - نوود ما تذكره المراجع الأجنبية في هذا الصدد .

٣ - نعود الى كتب اللغة والعلم في اللغة العربية لعرض بعض الألفاظ المقترحة .

٤ - رأينا في اختيار المصطلح العربي .

٥ - خاتمة .

يشتري الرجل أو أن يبيع ديناً له على رجل بدين لذلك الرجل على آخر وهذا المعنى أيضاً لا علاقة له بمعنى Alcool ، وأما كهول فمعناه أن يصير الرجل كهلاً وهذا أيضاً بعيد عما نبحث فيه ، وكذلك لم أر مناسبة بين الاسبرتو وبين القلي والحاصل اني لم أجد لفظاً أوفق للمطلوب من الفول (بفتح الفين) من غاله يفوله اذا ذهب بعقله أو بصحة بدنه ، ولا جرم أن الاسبرتو يذهب بعقل شاربه وبصحة بدنه وتسميته بالمصدر للمبالغة لأنه هو مادة الاسكار في كل شراب مسكر ، وقد جاء في القرآن الكريم « لا فيها غول ولا هم عنها ينزفون » أي ليس في كأس الشراب التي يطاف بها على أهل الجنة خمار يفتال عقولهم ولا يصدرون عنها سكارى .

⑤ وورد في المجلة نفسها عدد كانون الثاني المجلد ٢٣ عام ١٩٤٨ (ص ٢٢٦) كلمة للأmir مصطفى الشهابي بعنوان ملاحظات على معجم الملاحظة الآتية :

وضعت أمام Alcool كحول • غول • وقلت في الشرح : لم يجز بعض اللغويين الكلمة الثانية • ومن المعروف أن من معاني الفول في اللغة الصداق والسكر وما زال به العقل • فقال الأب (١) : « الفول غلط • وقديين الدكتور شوشه في مؤتمر المعفى (ويعني به مجمع مصر) سنة ١٩٤٤ أن الصواب هو الكحل ، وأن الفول خطأ ، وبرهن على ذلك بأدلة لا تقبل النقض البتة » .

قلت لم أطلع على بيان الدكتور شوشه • ومن الثابت في معاجم أصول الكلم الفرنسية أن الاسم الفرنسي Alcool مستعار من كحل العربية بمعنى الاثمد المشهور ، وأن الفرنسيين أطلقوه قديماً على الاثمد وأضرابه مما تكحل أو تداوى به العيون • ثم حرفوا معناه في أوائل القرن السادس عشر ، وجعلوا له معنى جديداً ، أي أطلقوه على السائل المعروف المسمى سبيرتو بعامية معظم البلاد العربية • أما الاثمد فسموه Kohl وهي كحل العربية • لكننا نحن العرب لم نطلق الكحل في القديم ولا الحديث على هذا السائل أي السبيرتو • ولست أرى لزوماً لتضمين كلمة كحل هذا المعنى الجديد • وأرجح ترجمة Alcool بالكحول أو الفول وكلاهما سرى على الألسنة ، وشاع في الجرائد والكتب العلمية • ولو عدنا إلى أصل الكلمة الفرنسية وأطلقنا كلمة كحل على السبيرتو لحصل التباس شنيع فشتان ما بين الكحل الذي تسود أو تداوى به العيون وبين السبيرتو •

⑥ وقد سئل الشيخ عبد القادر المغربي عن كلمة الكحول بمعنى السبيرتو كيف تولدت في اللغة العربية وما أصل اللفظ أكحول أم غول فاجاب بمقال نشره في الجزء الرابع من المجلد الثامن والعشرين عام ١٩٥٣ (ص ٦٤٧ - ٦٥١) • ويبدو أنه كان مطلعاً على رأي الطبيب محمد جميل الغاني فاستهل بعنه بالحديث عن النفط لينتقل بعدئذ إلى لفظ الكحل الذي يحسب أن الكلمة الأجنبية قد اشتقت منه • ونحن نجيز لأنفسنا أن نورد جل ما ذكره المغربي لزيادة إيضاح الموضوع • ولكن الأستاذ المغربي لم يذكر كتاباً كيمائياً عربياً ورد فيه ما يؤيد رأيه • ولهذا نعتقد أن أكثر كلامه من الفطن والحسبان • فهو يقول بعد كلامه على النفط :

وكل هذا لا يهنا وانما يهنا أن نعرف كيف اهتدى العرب الى وضع كلمة (الكُحِيل) للدلالة على المادة الكيماوية التي تسمى بالافرنجية (سبرتو) - أولئك العرب الذين كانوا يراقبون الأشياء التي تقع تحت حواسهم يبقظلة وانتباه ثم يميزون بين خصائصها ويضعون لكل شيء ذي صفة خاصة به اسماً يناسب تلك الخاصة . ومهما كثرت الأشياء وتعددت الخواص فانهم واجدوا لها من لغتهم الخصبة الطيبة كلمات للدلالة عليها .

وهكذا هم ازام (النفط) مذ وجدوا بعضه سائل أبيض وهو أحسن أنواعه وبعضه سائل أسود (٢) بسبب امتزاجه بشوائب زفتية وقد تتراكم هذه الشوائب وتتكتل فتخرج النفط عن رفته وسيلانه فيصبح غليظاً خائراً يسيل بصعوبة أو لا يسيل قط فيسمونه حينئذ زفتاً أو قاراً أو قيراً .

وكما كان العرب يستعملون القطران في شفاء جرب ابلهم استعملوا هذا النفط السائل أيضاً . فكان أحدهم يتناول قليلاً منه (أي من النفط) ثم يصبه بلباقة على نقبة بعيره (يعني على بشرة الجرب التي ظهرت أول أول في جلده) كما يصب الكحل الكُحِيل في العين الرمداء . ولا يلزم أن يكون الكحل مسحوقاً جامداً بل يكون سائلاً (٣) أيضاً فقد قال صاحب « المحكم » : « الكحل : كل ما وضع في العين يُشْتَفَى به » .

فلما استعمل العرب (النفط) علاجاً للنقَب أو لبثور النقَب التي تبدو كالميون في جلود ابلهم رأوا في النفط كُحِلاً نافعاً لجرب الابل ككحل الميون فلم يرضوا أن يحافظوا على اسمه القديم وهو النفط بل وضمو له اسماً جديداً باعتباره شبيهاً بالكُحِيل فقالوا (كُحِيل) وأدخلوا عليه لام التعريف حتى كادوا لا يستعملونه من دونها . فقالوا (الكُحِيل) قال القاموس وشارحه : (والكُحِيل كزبير النفط يطلق به الابل للجرب . وهو مبني على التصغير لا يستعمل الا هكذا) اهـ .

وقال صاحب لسان العرب ما نصه : (والكُحِيل مبنيٌ على التصغير هو الذي تطلق به الابل للجرب لا يستعمل الا مصغراً . قال الشاعر : (مثل الكُحِيل أو عقيد الرب) اهـ .

اذن صار للنفط اسم جديد في اللغة العربية وهو (الكُحِيل) وقد جاءت هذه التسمية من كونه أسود بشوائبه الزفتية ككحل الاثمد الذي اشتهر بسواده أو من كونه يُعالج به لبثور الجرب فيكون كُحِلاً لها ككحل العين السائل ونسبه القطرة .

ثم على تماذي الأيام أصبح (الكحيل) من أسماء النفط وتُنوَسى فيه سبب الوضع والتسمية . وقد تخطى هذا الاستعمال الصدارة الأولى حتى بلغ زمن العباسيين الذي اشتغل فيه علماء العرب بفنون الطب والفلك والكيمياء والتجارب فيها . وبلغوا منها مبلغ الاكتشاف : من ذلك اكتشافهم مادة كيماوية سائلة بيضاء اللون تشتعل بسرعة ولما رأوها تشبه النفط الأبيض السائل أطلقوا عليها اسماً من أسمائه المعروفة وهو (الكُحِيل) وصاروا في كتبهم الكيماوية يستعملون كلمتين كلمة (النفط) مردين بها الزيت المعدني المعروف وكلمة (الكُحِيل) مردين بها مادتهم المكتشفة الجديدة .

ووصلت كتب العرب في الكيمياء الى علماء الافرنج فعرفوا لهم فضلهم في اكتشاف هذه المادة المجيبة النفع وقد سموها هم (سبيرتو) لكنهم مع هذا رأوا من وفاء الذمم أن يحافظوا على اسمها العلمي العربي الذي اصطلح عليه كيمائيو العرب وهو (الكُحِيل) لكنهم (أي كيمائيو الافرنج) حرفوه الى ما يناسب رطانتهم فقالوا (الكُحول) أو (الكُزُول) .

وخلاصة القول ان علماء الكيمياء العرب سموا روح (السبيرتو) باسم من أسماء النفط وهو (الكُحِيل) كما مر عن القاموس . وذلك مذكرأوا الشبه تاماً بينهما (أي بين مادتهما المكتشفة وبين الكُحِيل الذي هو النفط) من جهة الميوعة وبياض اللون الضارب الى زرقة أو صفرة وقابلية الاشتعال .

أما الذهاب الى ان « الكحول » في كتب الافرنج محرفة عن « الفُزُول » الواردة في قوله تعالى في صفة خمرة الآخرة « لا فيها غول » فهذا يستدعي أن يكون كيمائيو العرب استعملوا في كتبهم الكيمائية كلمة « الفُزُول » القرآنية ثم أخذوا الافرنج عنهم وحرفوها الى (الكحول) مع أن أطباء العرب لم ينقل أنهم استعملوا كلمة « الفُزُول » القرآنية لمادتهم المكتشفة .

ان الافرنج لا يوجد في لغاتهم حرف العاء فضلاً عن أن يخترعوها ويدسوها في كلمة « الفُزُول » التي حرفوها الى (الكحول) أولاً ثم الى (الكُزُول) ثانياً ولا يخفى أن المراد بالفُزُول في القرآن الاغتتيال مصدراً لا اسماءً أي أن خمرة الجنة لا تفتال المقول .

المفربي

⊙ واطلع الكيمائي الصيدلي الدكتور محمد صلاح الدين الكواكبي وهو من أعضاء المجمع العلمي العربي كالأشيخ المفربي فنشر في مجلة المجمع المجلد ٢٩ عام ١٩٥٤ في باب آراء وأنباء (ص ٤٧٤ - ٤٧٦) بحثاً عقب فيه على رأي الشيخ بعنوان :

(غُزُول) أم (كُزُول) ؟

كان الأستاذ المفربي - أمد الله في حياته - كتب في هذه المجلة (الجزء الرابع من المجلد الثامن والعشرين ، في الصفحة ٦٤٧ ، من السنة ١٩٥٣) كلمة حول (الكحول) و (الفُزُول) وأتى بشرح للكلمة (كُحِيل) وأمكن إطلاقها على ما يقصده العامة من كلمة (اسبيرتو) ذلك المانع اللاذع المستقطر من كل مادة سكرية خمر (fermentescible) عانت اختماراً غولياً بفعل خميرة يسميها الكيمائيون (غُولَاز alcoholase) . لكن هذا الشرح زاد في الأمر تعقيداً وأضاف الى مرادفات هذه المادة كلمة جديدة نحن في غنى عنها وفي أيدينا كلمة (غول) الملازمة كل الملازمة للفرض المستعملة له سواء أكانت حديثاً الاستعمال لما يوافق (alcohol) الافرنجية أم كانت قديمته .

أما ان أصل كلمة (alcohol) الافرنجية عربي من (al,cohol) كما استنبطه الغربيون (فهذا لا ريب فيه باعتراف الفرنجة أنفسهم بذلك . وإنما استعاروا نعمة خاصة

في ال (كحل) الصلب ، وهو ذرور غاية في النعومة ، (يستعمل للتكحيل) ، للطافة وبخورية (volatilité) في (الفول) المائع ، وهو قطارة غاية في اللطافة والبخر ، من باب المجاز لا من باب الحقيقة والانطباق على الواقع ، لأنهم يقولون : (al : ال ، بالعربية ، و cohol : شيء طيسار chose subtile) . و (subtil) من اللاتينية subtilis : غاية في النعومة والدقة واللطافة الخ . ومنها في الافرنسية مصدر subtiliser : بخّر ، صعد ، حول الى بخار أو غاز . فال (subtil) على هذا بخور ، صعد ، وزان فحول الدال على القابلية) .

وعندي أن العرب وهم أول من استقطر (الفول) من النبيذ أو الخمر ، لم يسموه (كحول) (٤) ولا كحيل ، (على التصغير) انما سموه في البدء (روح النبيذ أو الخمر) من الاستقطار أو البخر والتصد فكانما هو روح يصعد من صميم النبيذ . وهذا ما حصل الافرنج أن يشرحوا (cohol) بكلمة (subtil) أي البخور ، الطيار الصعود الخ ، وينقلوا عن العرب جملة بالمعنى نفسه (esprit-de-vin) وباللاتينية (spirito) ومعناها الروح .

بعد هذا لا مجال لوجه الشبه بين (الكحل) الصلب أو (الكحيل) المائع الغليظ الكثيف حتى يطلق العرب - وهم مشهورون بسلامة الذوق ودقة التشبيه - على (روح النبيذ) كلمة (كحل) أو (كحيل) .

ولو كان (alcohol) منتقلا عن (الكحيل ، بضم ففتح) لوجب أن تكون في لسانهم (alcohol) لا (alcohyl) التي ليس من شك في أنها عن (كحل) .

والأتراك يلفظون الكلمة الافرنجية (alcohol) : (كؤول) بالهمزة وبضمة ثقيلة مبسطة كما في لفظ الكلمة (حؤول) . إذ لا يستطيعون لفظ الحاء من مخرجها الحقيقي من الحلق . ولولا اللبس بكلمة (الكهول) - جمع كهل - للفظوها (كهول) كما هي عادتهم في لفظ الحاء العربية هاء . ومنهم انتقلت الى من أخذ عنهم في مدارسهم من العرب (من سوريين ، وعراقيين ، ومصريين) في المهد الثماني السابق . والزملاء المصريون لا يزالون يستعملون كلمة (كحول) ويعسبونها (مفرد) لا (جمع) (٥) فيقولون ويكتبون في محادثاتهم ونشراتهم أو مجلاتهم : (كحول صاف ، كحول أبيض) وقد سها عن بالهم أن (كحول) أن صح تسمية (السبيرتو) بها فهي جمع (كحل) وأن (كل جمع مؤنث) . فالخطأ مضاعف : ١) استمالهم الكحل لما يوافق (الفول) ، ٢) ظنهم (كحول) (٦) مفرداً لا جمعاً ووصفهم اياها بصفات التذكير لا التأنيث .

أما قول الأستاذ المغربي الفاضل ان (الفول) هو (الاغتيال) فهو صحيح . وفي القاموس : (الفول ، الصداق والسكر) ، ومن أطلق هذه الكلمة على المائع المستقطر من الخمر قد أصاب لتسميته الشيء بما يؤول اليه ، كما في (اني أراني أعصر خمرأ ، الآية ، أي العنب الذي سيحول الى خمر ، لأن الخمر لا تعصر . فخير الجنة (لا حول فيها) (٧) . فالصداق والسكر والمربدة و (الاغتيال) وكل ما يبدو من شارب الخمر وغيرها من

الأشربة الروحية . من شذوذ فعلاً وخلقاً ما هو الا مما تحتوي عليه الخمر أم الخبائث ، من (السبيرتو) المادة التي لا ريب في تأثيرها في العقل والجملة العصبية جمعاء .

فهل من مانع يمنع من اطلاق (الفول) على (السبيرتو) المادة التي تنجم عنها هذه العوارض المرضية والجنونية فهي السبب في كل هذه الحالات الشاذة التي تبدو على السكران جسماً وروحاً ، وهي السبب في تحريم شربها في الاسلام . فالخمر لولا (الفول) أو (السبيرتو) فيها لما أحدثت في شاربها أكثر مما يحدثه الماء الزلال من لذة الارتواء ونقع الفلة .

ومثل الفول كلمة (الفول ، بالضم) فهي : (الهلكة والداهية) . فكان شارب الخمر (أو السبيرتو) يشرب الهلاك ، ويتجرع الموت عاجلاً أو أجلاً .

هذا ما رأيت أن أبديه على صفحات مجلتنا استجلاء للحقيقة ، وأنا شاكر لواقع كلمة (الفول) لما يقابل (السبيرتو) كائناً من كان - فهو موفق في اطلاقه هذا - وماضٍ في استعمالها منذ اطلاعي عليها من أمد بعيد ، وعامل على اشاعتها بين طلابي والناطقين بالضاد ، تاركاً الكحل ، للعين - والكحيل ، للنقط والقطران الذي يطلى به الابل .

الكواكبي

- ٢ -

● نجد في الموسوعة العالمية Encyclopedia Universalis ما ترجمته :
« لفظ alcool جاء من العربية al khoul أو al kohl ومعناه في الأصل ضرور ناعم جداً مادة Stibine التي هي كبريت الانثيمون (الاشند) . وقد ارتبط بهذا اللفظ معنى الدقة واللطافة حتى ان الكيميائيين القدماء كانوا يطلقونه على أصناف مسحوقة دقيقة لا تكاد تلمس تنشأ من التصعيد كما يطلقونه على العناصر الطيارة الناجمة من التقطير . وقد سمي باراسيلس المادة الحاصلة من تقطير الخمر alcool vini . ومنذ غرة القرن التاسع عشر غدا هذا المعنى للفظ alcool يستعمل دون أن يوصف بأنه أت من الخمر ويكاد يكون محصوراً به . (أسمع لنفسي أن أستعمل لفظ الفول الآن في سياق الترجمة قبل أن أنتهي الى الحكم) . ان غول الخمر الذي اسمه العلمي ايتانول أفضى الى عدد لا بأس به من التحولات الكيميائية . وهي تحولات تشبه شبيهاً قوياً تحولات مركبين آخرين هما غول الخشب (ويدعى اليوم ميتانول وكربينول) والفول الستيلي alcool cétylique المستخرج من بياض الحوت (وهو يوجد في الجيوب الجبهية لسמكة العنبر Cachalot مذاباً في مادة زيتية هي الزيتين أو الأولئين (oleine) ^(٨) . وبالتدرج غدا لفظ الفول اسم جنس يدل على جميع المركبات المشتقة من الفحوم ^(٩) الهيدروجينية بتبديل جذر الماء أو الهيدروكسيل بذرة هيدروجين من فحم هيدروجيني مشبع أي هو يطلق على المركبات التي يجمعها الدستور ROH على أن يكون الجذر R منتهياً بفحم مشبع . وهذا التحديد مهم . وذلك أن المركبات من نوع CH₂ = CHOH ونسوع C_n H_{2n} OH ليست أهوالاً بل هما من فصيلة اينول enol وفينول Phénol . ان الزمرة OH

المرتبطة بفحم مشبع هي الزمرة الوظيفية للأغوال . هذا ، ومن البين أن هذه الزمرة قد تحملها هياكل غير مشبعة مثل $\text{CH}_2=\text{CH}-\text{CH}_2\text{OH}$ وكذلك $\text{C}_6\text{H}_5-\text{CH}_2\text{OH}$ والذين هما غولان .

وقد تحمل تلك الهياكل وظائف كيميائية أخرى . فإذا كانت هذه الوظائف غولية كان الجسم غولا متعدد الهيدروكسيل أي ثنائي الوظيفة الغولية أو ثلاثيتها أو أكثر من ذلك . وإذا تفاوتت الوظائف أفقت إلى مركبات ذات وظائف مختلطة كوظائف الألدهيد والسيتون والحموض والأمين وغيرها مع الوظيفة الغولية .

هذا وإذا كنا نأخذ الترجمة فلنرى نبرز تدرج اللفظ الأجنبي من الكحل العربي إلى روح الخمر ثم إلى الوظيفة أي الخاصة الغولية عامة . فلا يدل الفول على مادة واحدة معينة بل يدل على مواد مختلفة تجمعها وظيفة كيميائية واحدة . هذا في الكيمياء . ولكن شاع إطلاق لفظ الفول على الإيثانول الصافي أو المشوب المدعو بالسبرتو باللغة العامية وهو في الأصل ترجمة أجنبية للفظ الروح العربي .

هذا والكيميائي بارسلوس الذي ذكرته الموسوعة أو بارسلوس Paracelsus كيميائي وطبيب سويسري عاش في القرن السادس عشر الميلادي ومات ١٥٤١ ولقبه هذا اللاتيني مستعار واسمه الحقيقي Theophrastus Bombastus von Hohenheim وقد شاع عند الغربيين قديماً انتحال القابلاتينية . واشتهر هذا المؤلف بمدواته للعرب وانتحاله كتبهم . والإيثانول تركيبه $\text{C}_2\text{H}_5\text{OH}$ والميثانول CH_3OH والفول السيتيلي $\text{C}_{10}\text{H}_{21}\text{OH}$ والتحولات المشار إليها في الموسوعة تحول الفول إلى أجسام أخرى كالحمض والألدهيد والغلون وغيرها .

جاء في معجم أكسفورد الشهير The Oxford English Dictionary ما خلاصته : « alcohol, alchool, alchool, Alcohol من اللاتينية alcohol وقبل من العربية الكحل al-kohl أي Collyrium (أي الكحل أو الشيفاف) وهو ذرور يستعمل لصبغ الجفون . ظهر اللفظ في الانكليزية كما في أغلب اللغات الحديثة خلال القرن السادس عشر . وفي الفرنسية alcohol ثم صار اللفظ فيها alcool . »

آ - يدل اللفظ في الأصل على ذرور معدني يستعمل في الشرق لصبغ الجفون وغيرها وهو مسحوق الأنتموان أو ركاز المسمي stibnite (ويقال أيضاً stibine) وهو ثالث كبريت الأنتموان (Sb_2S_3) كان يعرفه اليونان لهذه الغاية أو هو أحياناً مسحوق الغالين galena أو ركاز الرصاص (هو كبريت الرصاص SPb) . ثم ينقل هذا المعجم الانكليزي عن مؤلفين كتبوا في عام ١٦١٥ ، ١٦٢٦ ، ١٦٥٠ ، ١٦٥٧ أن كلمة alcohol تدل عندهم على ذرور الاثمد كما يذكر مؤلفاً كتب عام ١٨١٥ أن نساء البربر يصبن شعورهن وأهداب جفونهن بما يدعونه al Kahol وهو مسحوق ركاز الرصاص ، وأن ما كان يستعمل للزينة خاصة هو الاثمد يدعونه al Kahol أو Isphahany أصفهانى (وسرى القارئ لم دعي الاثمد بالاصفهانى).

ب - وعلى هذا وبالتوسع في الكيمياء المبكرة غدا اللفظ يدل على ذرور ناعم دقيق يحصل بالسحق أو بالتصعيد حتى أنه أطلق على الحديد المرجع reduced iron فدعي هذا alcohol martis وعلى زهر الكبريت فدعي هذا alcohol of sulphur .

ج - وبالتدرج انتقل اللفظ للدلالة على ماهية أو خلاصة أو روح سيال حاصل بالتقطير وبالتكرير rectification كروح الخمر فدعي روح الخمر هذا alcohol of wine واستعمل جونسنون في لتسيقون الكيمياء عام ١٦٥٧ alcohol vini للعنصر السائل الدقيق المفصول عن الخمر .

و شاع إطلاق alcohol اختصاراً على روح الخمر ثم على الشراب الذي يشتمل عليه فإذا قصدت نقاوته قيل الغول المطلق أو اللامائي .

هـ - ثم إن معجم اكسفورد يذكر في النهاية أن اللفظ يطلق في الكيمياء المضوية على صنف واسع من المركبات التي هي كروح الخمر مؤلفة من الفحم والهيدروجين والاكسجين بعضها سائل وبعضها صلب كما سلف أن عرضنا الأمر أنفاً ولكن بايجاز شديد .

- ٣ -

في تاج العروس . غاله الشيء يفوله غولا أهلكه كإغثاله وغاله أخذه من حيث لم يدر . وقال ابن الأعرابي غال الشيء زيدا إذا ذهب به يفوله وقال الليث : غاله الموت أي أهلكه . والغول الصداق وقيل السكر ، وبه فسر قوله تعالى : « لا فيها غول ولا هم عنها ينزفون » أي ليس فيها غائلة الصداق لأنه تعالى قال في موضع آخر : « لا يصدعون عنها ولا ينزفون » . وقال أبو عبيدة : الغول أن تفتال عقولهم وأنشد :

وما زالت الخمر تفتالنا وتذهب بالأول الأول

وقال محمد بن سلام : لا تغول عقولهم ولا يسكرون . وقال أبو الهيثم : غالت الخمر فلانا إذا شربها فذهبت بمقله أو بصحة بدنه . وقال الراغب : قال الله تعالى في صفة خمر الجنة لا فيها غول نفيًا لكل ما نبه عليه بقوله : وإثمها أكبر من نفعها ، وبقوله عز وجل : « رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه » .

وفي التاج أيضاً ، والكحل الاثمد وهو الذي يؤتى به من جبال أصفهان كالكحل ككتاب . وفي المحكم الكحل كل ما وضع في العين يشفي به . وكحل السودان هي البشمة وكحل فارس الأنزروت وهو صمغ يؤتى به من فارس فيه مرارة منه أبيض وأحمر وكحل خولان الحُضْنُ (١١) . . . وكحل العين كمنع ونصر كحلا فهي مكحولة وكحيل وهذه عن الفراء وكحيله وكحيل كخجل وكحلة من أعين كحلى وكحائل عن اللحياني وكحلها تكحيلاً أنشد ثعلب :

فما لك بالسلطان أن تحمل القذى جفون عيون بالقذى لم تكحل

وفي حديث أهل الجنة جرد مرد كحلي جمع كحيل كقتيل وقتلى . والكحل' محركة
أن يملو منابت الأشجار سواد مثل الكحل خلقة من غير كحل أو هو أن تسود مواضع
الكحل وقد كحل كفرح فهو أكحل . هي كحلاء . وقيل الكحلاء الشديدة السواد العين
أو التي تراها كأنها مكحولة وإن لم تكحل . قال : كان بها كحلاء وإن لم تكحل .
وقال ابن النبية :

كحلاء نجلاء لها ناطر منزّه عن لؤثة المروء
وقال الأبو صيري :

قل للذين تكلفوا زي التقى وتغيثوا للدرس ألف مجلد
لا تحسبوا كحل الجفون بزيئة أن المها لم تكتحل بالاثمد »

هذا وقول التاج في الكحل : يؤتى به من جبال اصفهان يفسر ما جاء في معجم
اكسفورد من تسمية الكحل بالاصفهاني .

وجاء فيه « والمكحل والمكحال كمنبر ومفتاح الملول الذي يكتحل به . كذا في
الصاحح . وفي المحكم الآلة التي يكتحل بها . وفي التهذيب الميل يكحل به العين من المكحلة .
قال الشاعر :

إذا الفتى لم يركب الأهوال وخالف الأعمام والأخوال
فاعطه المرأة والمكحلالا واسمع له وعده عيالا

وورد فيه : « والكحيل كزبير النفط يطلّى به الأبل للجرب . وهو مبني على
التصغير . لا يستعمل إلا هكذا . نقله الجوهري عن الأصمعي أو هو القطران يطلّى به
الأبل . ورد الأصمعي فقال : القطران إنما يطلّى به للدبر والقردان (١٢) وأشباه ذلك ،
وانما هو النفط . وأنشد الصاغاني لمنتره بن شداد :

وكان ربّاً أو كحيلاً معقداً حشّ الوقود به جوانب قمقم
وقال غيره :

قال علي بن حمزة : هذا من مشهور غلط الأصمعي ، لأن النفط لا يطلّى به الجرب
وانما يطلّى بالقطران . وليس القطران مخصوصاً بالدبر والقردان كما ذكر ويفسد
ذلك قول القطران الشاعر :

أنا القطران والشعراء جربى وفي القطران للجربى شفاء
وكذلك قول القلائخ المنقري :

« اني أنا القطران اشفي ذا الجرب »

وفي الأساس : ، ومن المجاز هو أسود كالكحيل المعقد وهو القطران شبه بالكحل في سواده .

وفي رأينا أن الكحيل هو أقرب ما يكون من المازوت كما ذكر صاحب متن اللغة حتى انه يمكن اطلاقه عليه اذا أريدت ترجمته بدلا من تعريبه أي من ادخاله اللغة العربية واخضاعه لقواعدها في أحد معاني لفظ التعريب .

ولكن لفظ المازوت نفسه من أصل عربي دخل اللغة الروسية ومنها دخل بعض اللغات الحديثة كالفرنسية (انظر معجم Lexis الفرنسي ونظن أن أصله العربي أت من الزيت وربما كان من اسم المفعول أي المزيوت نسبة الى التراب المزيوت أو الزيت الذي كانوا يصادفونه في اذربيجان) .

وقد استوردنا هذا الاستيراد الواسع لغائده اللغوية ولبيان أنا لا نجد في كتب اللغة ومعجماتها من فائدة في تفسير ما نحن بصده ، لأن الغربيين نقلوا أكثر المعلومات عن كتب العلم العربية وان كانت لم تخل ترجماتهم الى اللاتينية حتى كتب النحو والأمثال والأدب والدين والتصوف زيادة على الفلسفة والعلم .

لذلك من المناسب أن نبحث في كتب الكيمياء والصيدلة الى جانب المعجمات اللغوية نجد مثلاً في كتاب « منهاج الدكان ودستور الأعيان » الباب الثاني عشر في الأكحال . يذكر المؤلف فيه أصنافاً متعددة منها . وفي آخر وصف كل كحل مركب من العقاقير والعناصر المعدنية والنباتية ما نصه انه « يدق الجميع وينخل ويخلط ويعاد الى السحق الى أن يعود في حد الفبار ويكتحل به » أو « يدق الجميع ناعماً ويتخذ ذروراً » ويبلغ عدد الأكحال في منهاج الدكان نحو ثمانية وأربعين كحلاً . هذا عدا الشيفات وهي الأدوية التي تعالج بها العيون . وقسم منها يسحق وأن لم يكن بمثل تلك النعومة .

من كل ما سلف نستخلص أن لفظ الكحل تدرج من الدلالة على مادة هي الاثمد تسحق لتكحل بها العيون لتتشبه بالعيون الدهج العربية الكحيلة خلقة وهي من أبدع ما خلق الله . وقد حاول أن يوحى بسحرها أبو حرة حين قال :

ان العيون التي في طرفها حور قتلننا ثم لم يعين قتلانا

يصرعن ذا اللب حتى لا حراك به وهن أضعف خلق الله انسانا

وعلي بن الجهم الذي فتنته العيون البغداديات فأنشد :

عيون المها بين الرصافة والجسر جلبن الهوى من حيث أدري ولا أدري

كما حاول آخرون أن يشبهوها بعيون البقر الوحشية وعيون الطباء وشتان ما بينها وبينها .

ثم تدرج لفظ الكحل بحسب تنوع تركيبه للدلالة على كل ذرور يجل العيون ويكحلها .

ولما نقل الغربيون فيما نقاوه هذا اللفظ نقلوا تدرجه معه فأصبح يطلق على كل ذرور دقيق ناعم جداً ثم انتقل الى ما هو سائل صاف مستخلص كالروح .

وكذلك نقلوا فيما نقلوه لفظ الروح وتطوره . ومن المعلوم أن للروح في العربية معاني متعددة لغوية ودينية وفلسفية وطبية وكيمائية ويهمننا هنا معنى الروح الكيمائي فقد قسم العرب المدينات الى أرواح وأجساد وسموا أفراد كل منها وحصروا الأرواح أول الأمر في النوشادر والزرنينج والكبريت والزئبق . ثم تدرجوا في دلالة الروح على ما لا يثبت على النار بالتقطير أو التصعيد . وانتقل اللفظ بمختلف دلالاته الى اللاتينية ، ومنها الى لغات أوربة الحديثة . ذكر دوزي في هذا السبيل أن الروح في الكيمياء تعني السيل اللطيف جداً وتعني الغاز وتعني جوهر الشيء .

هذا وينبغي أن ننبه على خطأ وقع فيه فريق من معققي التراث العربي وهو أنهم اذا وجدوا لفظاً مستعملاً في اللاتينية له شبيه في العربية وهما فحسبوا أن اللفظ العربي منقول عن اللاتينية . ويكون الأمر على خلاف ذلك تماماً لأن اللاتينية لغتان قديمة ومتأخرة . والمتأخرة هي التي جرى نقل الكتب العربية على أنواعها اليها وتسربت فيها ألفاظ عربية كثيرة فاتسمت واستفاضت وغذت بمادتها اللغات الأوربية كلها . ومن هذه الألفاظ التي انتقلت الى اللاتينية بمعانيها المختلفة الروح والكحل .

وكذلك الأمر في اللغة اليونانية فان طائفة من الألفاظ العربية انتقلت أيضاً اليها خلال الحروب الطويلة السجال بين العرب والروم ولا سيما ابان الدولة العثمانية وفارسها سيف الدولة .

وقد بلغت اللغة السريانية عصرها الذهبي في ظل الدولة العباسية لدى حركة الترجمة المشهورة وتبادلت اللغتان الشقيقتان طائفة من الألفاظ .

أما اللغة العبرية فانما بلغت نضجها في ظلال الحكم العربي بالأندلس حين أخذت عن العربية كثيراً من ألفاظها كما أخذت قواعد نحوها وقسماً من بحور عروضها . فمن الضروري التمهّل في الأحكام والتبصر في البحث والرجوع الى تاريخ استعمال اللفظ

- ٤ -

واذن أصل لفظ Alcohol الكحل . ولكن لا يمكن استعمال اللفظ العربي أي الكحل للدلالة على هذه المادة أو هذا الصنف الكيمائي من المواد خوفاً من الاختلاط ليمد المراد في التعبير عن الأصل .

وقد شاع اطلاق الكحول على هذه المواد . بيد أننا لا نرى في هذا الاطلاق سبباً لاتخاذ اللفظ في العربية لأن الكحول صيغة للجمع . وجمع الكحل ورد على الغالب أكحالا وورد أحيانا كحولاً .

ثم اذا استعمل الغربيون لفظاً أصله عربي وتدرجوا في استعماله وتوسموا في هذا الاستعمال اذا احتاجوا الى هذا اللفظ الجديد نظراً لضيق لغاتهم وضعف بناها وضحل

اشتقاقها من بعض الوجوه فلا يلزمنا نحن العرب أن نتبعهم في كل تحريفاتهم الا اذا اضطررنا الى ذلك وعزاً أن نجد مقابلاً في اللغة العربية .

أما كحيل فلا نوافق الشيخ المغربي في اعتباره أصلاً وقد سلف أن أشرنا الى نوع اجتهاده . وقد سبقه الدكتور محمد جميل الغاني الى استشفاف الأصل العربي مل هو كحل أو كحيل أو غول .

والمعجب في اتساع اللغة العربية وعمقها أنها وجدت لفظاً لهذه الطائفة من الأجسام الحاصلة من تبادل H وذرة أكسيدريل في الفحم الهيدروجيني المشبع قبل الكشف المتطوّل عن تلك الأجسام واستبانة تركيبها . ولا نكاد نلقي لغة غنية بالألفاظ والاشتقاق والتركيب والنحت ومواتية لمختلف الأغراض مثل اللغة العربية . وكأنها هي التي سبقت الى كشف مادة الغول بذكر لفظه قبل كشف بنيته وتركيبه ، وان كان العرب قد قطروا الأجسام وصعدوها وحصلوا على خلاصاتها وأرواحها وعرفوا منها روح الخمر . فالغول مصدر واسم . واستعماله في الدلالة الحديثة يغني عن استعمال لفظ له صيغة الجمع وليس بجمع . ثم ان الغول بصفته مصدراً متهيأ لمختلف الأغراض الاشتقاقية كغول وتفول واغتال واستغول واغوال ، وكذلك يصلح بوصفه اسماً للجمع فيقال اغوال واذا زيدت تام التأنيث قيل غولة وجمعها غولات ، ويمكن اشتقاق لفظ الآلة منه فيقول مغوال ومغولة ومغول وهلم جرا لمختلف القياسات . وهذا كله يساعد على ترجمة الألفاظ الأجنبية المتعددة التي اشتقت من لفظ هجين عندهم هو Alcool . وما أكثر هجاءهم وتمبيراتهم المضطربة لولا مناهجهم العلمية التي هم مشابرون عليها ولولا تعاونهم في سبيل التقدم والملم .

وقد استعمل لفظ alcool عندهم مجازاً . عبّر الشاعر الانكليزي الشهير صمويل تيلر كلردج (١٧٧٢ - ١٨٣٤) عن الفرور والأثرة المفرطة بقوله alcohol of egotism (عام ١٨٣٠) .

واستعمال لفظ الغول ومشتقاته مجازاً وارد في اللغة العربية وهو أجمل من استعمال لفظ الكحول مجازاً .

قال أبو فراس الحمداني متغزلاً . ذكر هذه الأبيات الشيخ حسن البوريني في شرحه لديوان ابن الفارض - وليست في ديوان أبي فراس المجموع المحقق وهي من ألطف الشعر :

سكرت من لحظه لا من مدايته ومال بالنوم عن عيني تمايله
فما السلاف دهنتي بل سوائفه ولا الشمول أزدهنتي بل شمائله
السوى بقلبي اصداغ له لويت وغال قلبي بما تحوي غلائله

ونحن انما نكتفي بهذه المجالة . ولوشنا التبسط لطال البحث دون أن نخرج عما أفضينا اليه من نتائج .

يبقى أن يتذاكر الكيماويون العرب أنفسهم ويتعاونوا في وضع مصطلحات عربية
تقابل المصطلحات العلمية الكثيرة الأجنبية المشتقة من لفظ الغول على أن يكون مهم
مختصون باللغة والتراث العربيين يستشارون لدى الحاجة • وقليل ما هم •

والغريب أن يتردد بعض أبناء العرب في استعمال لفظ الغول وهو أقرب للمراد من
الكحل • وقد رأينا أن الأجانب استعملوا قديماً للدلالة عليه لفظاً بعيداً جداً منه جرهم
إليه تخبطهم كما ظهر في املاء اللفظ عند نقله •

هذا وكثيراً ما دعيت الخمر بأم الخبائث • وهي في الحقيقة كذلك • غير أن للبحث
العلمي الذي قد يشبه التصعيد والتقطير كيمياء عجيبة تستطيع أن تحول ما في الخمر
من خبث وشر فتجعله طيباً وخيراً ظاهرين بما يفضي إليه البحث من نتائج علمية ولفوية
وأدبية •

٥ - خاتمة :

بعد أن كتبت هذه السطور لاح لي خيال الخليل بن أحمد الفراهيدي وهتف في سمي
بهذه الأبيات :

يسألني صديقي ما يقول أغول أم كنحيل أم كحول
فقلت له دع الأوهام طرا وقل غول لشاربه يفول
وان الاشتقاق له ظهير وكم فرع تؤيده الأصول
إذا عرضت لي الآراء شتى جزمت بما أراه وما أقول
أدقق في المعاني والمباني وأورد كل خاطرة تجول
أنا العربي عندي كل حكم تؤيده الطبائع والعقول
فنطرت على الصحاح بغير كسر ولم تجمع بأمثالي الميول

« عبد الكريم اليافي »

□ الحواشي :

- ١ - بمعنى الاب انتاس الكرملني .
- ٢ - هكذا جاء والصحيح وجدوا بعنه سائلا ابيض . . . وبهذه سائلا اسود .
- ٣ - جاء في اللسان في مادة (البترم) انه بمعنى الكحل وأنه قيل للمفضل ما البترم قال : الكحل المذاب . ولا نعلم ماذا اراد المفضل بالكحل المذاب ؟ اراد به الكحل السائل الذي وضع في العين للاستشفاء ؟ او اراد به (الكحل) مصغرا بمعنى النقط الذي يسب على بشور الجرب في الابل كما ياتي . (المغربي) .
- ٤ - الصحيح في النحو كحولا ولا كحلا ولا حاجة لاعتبار اللفظ واردا على الحكاية .
- ٥ - الصحيح مفردا لا جمعا .
- ٦ - الصحيح كحولا .
- ٧ - يريد الكواكب لا فيها تحول كما ورد في القرآن الكريم .
- ٨ - ما بين الهلالين من افسادات كاتب السطور . واثيا . والنون المزيديان على اللفظ معانها ات من او موجود في .
- ٩ - تسعمل كلمة فهم مقابل Carbone خلافا لما ذهب اليه بعض النكماويين الحديثين من استعمال اللفظ الاجنبي
- ١٠ - ما جاء بين الهلالين من كاتب السطور .
- ١١ - الانسزروت ويقال ايضا المنسزروت صمغ شجرة بهذا الاسم من فصيلة القطنيات اسمها اللاتيني *astragalus sarcocolla* والعضى بصوتين نبات من الفصيلة الباذنجانية واسمه اللاتيني *Lycium afrum* والفرنسي *Lyclet* و *Jasmin d'Afrique* والانكليزي *Box-thorn* والكحل عصارته والبشمة اسمها اللاتيني *Cassia Absus* ويقال لها العنسة المرة وايضا جشك وجشميز ونششم ونششم وهذه اللفظ فارسية انظر معجم اسماء النبات لاحمد عيسى ومعجم اسماء النبات الواردة في تاج العروس لعمود مصطفى الدمياطي . ولكن احمد عيسى يذكر اللفظ الاغربيانية (يشم) وفي التاج تأكيد على انها بالباء في مستدرک مادة بشم .
- ١٢ - الدبر بفتحين جمع دبيرة وهي فرحة الدابة او كالجراحة تحدث من الرجل ونحوه والفردان بكسر الفاء جمع فراد بعضها وهي دويبة تتعلق بالهيم ونحوه كالتعل للانسان .



□ في المصطلحات الغولية □

وبعد فقد تمثل لي ثانية خيال الخليل بن أحمد الفراهيدي حين ختمت مقالتي فخطبني قائلاً برفقه المهود : ويحك ! لقد درست في شهابك الكيمياء دراسة واسعة وحزت شهادة الكيمياء العامة بباريس وقضيت عاماً في معهد الصنوبر الكيماوي التابع لجامعة بورдо وعاماً آخر في مخبر الكيمياء العضوية للسيدة رامار بالسربون ، وكم قطّرت وصعّدت وبادلت بين ذرات الأجسام الى جانب دراستك المتعددة ، ثم تقف بعد جلانك اللفظ المناسب وهو الغول تقابل به اللفظ الأجنبي alcool ولو اختلفت أصولهما وتطلب الى غيرك أن يضمنوا المصطلحات المشتقة ! الا تحفظ قول المتنبي :

ولم أر في عيوب الناس شيئاً كنقص القادرين على التمام

قم وأتمم ما بدأت واقترح ما يتيسر من المصطلحات في هذا المجال . فأخجلني العتب يصدر من امام عربي عظيم فقلت : يا ابا عبد الرحمن كيف أحجم عن رغبتك وأصدف عن دعوتك وأنت سيد الأدباء في علمك وزهدك وعبادتك وابائك وشجاعتك وذكاك ! ألم يقل فيك معاصرك سفيان الثوري الذي كان أمير المؤمنين في الحديث وسيد أهل زمانه في علوم الدين والتقوى : من أحب أن ينظر الى رجل خلق من الذهب والمسك فلينظر الى الخليل بن أحمد ! لا أدرك ! ما تنفك حتى خيالا تدعو الى الجد والعمل والنشاط حسبي أن تهتف فأسمع وتدعو فأجيب . على بعدما بيننا من الزمان واختلاف المكان . فلقد عشت في القرن الثاني الهجري ونحن في غرة القرن الخامس عشر ، وأنت في الدار الباقية ونحن في الدار الفائية ، ولكن فناء هذه الدار هو الذي يضمن بالخيرات بقاء تلك الدار .

ثم عكفت على تلف المصطلحات الأجنبية وتلقن مقابلاتها العربية وهاءنذا أعرضها على الرصفاء أساتذة الكيمياء العضوية . قطنني الاقتراح ولهم الأخذ أو الاطراح .

غويلة (على وزن خميرة) ، غولاز alcoholase alcoolase

غولات alcoholate, alkoxide alcoolate

وهي مواد حاصلة من تبديل ذرة معدن بذرة هيدروجين في الوظيفة الغولية .

غولنة ، صبغة الغول alcoholature alcoolature

مادة حاصلة من نقع نبات أو غيره في الغول

غولة alcoholemia alcoolémie

عبارة عن وجود الغول في الدم

غولل ، غول alcoholise, alcoholize alcoolifier

أي صيّر مادة قابلة لاختمار غولا

غَوَلي ، غَوِيل ، مِفَوِيل alcoholic alcoolique

العربية تميز الصفة للشيء فتقول غولي والصفة للمرء المدمن فتقول غَوِيل ومِفَوِيل على وزن خِيَمِير وسِكْيَر وسَكِير (واللفظ الأخير يستوي فيه المذكر والمؤنث) .

غَوَال alcoholise, alcoholize alcooliser

أضاف الغول الى شراب ، عالج بالغول (ويمكن أن نخصص لفظ غاول للمعنى الثاني)

ادمان الغوال ، غَوَال alcoholism alcoolisme

(على وزن فعال للدلالة على مرض)

حلفلة ، اغويلال alcoholysis alcoolylse

اللفظ الأول منحوت من التحليل والغول ، والثاني على وزن احدى صيغ الاشتقاق التي تفيد التعول البطيء

استغوال alcohomania alcoomanie

وهو انسمام خفي بالغول يجعل المريض في حاجة ملحة الى الشراب وهو دون المرض

مقياس الغول ، مِفَوَال alcoholometer alcoomètre

قياس الغول ، مَفَوَالِيَة alcoholometry alcoométrie

غولز ، رائز الغول alcohotest alcootest

وهو طريقة سريعة لكشف الغول في الدم .

وانما أردنا بهذه المصطلحات المحصورة أن نضرب بعض الأمثلة في سهولة الاشتقاق والنحت والتركيب بعد اعتماد الأصل . وقد تهيم العربية بهذه الطرق الفاظاً قد يحتاج اليها الكاتب والباحث في المستقبل كالدلالة على صناعة الغول : غواله ، وعلى صانع الغول : غَوَال وهلم جرا على هذا القياس وهكذا نجدها أمرن وألس وأطوع من اللغات الأجنبية .

وقد عمدنا في المقال آنفا الى التركيز على ارساخ أصل المادة وهو الغول كما سلف . ثم تأتي بعد ذلك صيغ الاشتقاق والنحت والتركيب توضع بين أيدي أساتذة الكيمياء الأفاضل الذين لهم اطلاع كافى على أصول اللغة العربية ومزاياها .

ولا بد بعد ذلك من سلطة علمية كاتحاد مجامع اللغة العربية تدعمها سلطة سياسية في اصطفاء المصطلح الأصح وإقراره منعاً للنوضى وتعامياً للتعدد وتقليلاً من الترادف بل وصولاً الى التوحيد ودفعاً لتغرّص المدعين .

ع.ك.ي.

بحيصة بنت أوس

سر

نموذج الفتاة العربية

رضا صافي

القصة : كما يوردها صاحب (الأغاني) ومن أخذ عنه . يلقيها (راو) من خلف الستار .

الراوي : قال الراوي يا سادة يا كرام : لما كانت حرب - داحس والغبراء - تاكل قبيلتي عيساً وذبيان ، من أجل فرس وحصان ، قال الحارث بن عوف المري لمسن حوله : اتروني اخطب الى احد فيردني ؟؟ قيل له : نعم . قال : ومن ذلك ؟ قيل : أوس بن حارثة الطائي . فقال لفلانة : ارحل بنا اليه .

واتى أوساً في دارة خاطباً احدى بناته . فردته ، فرجع مغضباً .

ولكن زوجة أوس ، وهي عيسية ، راجعت في رايه فقالت : اتريد ان تزوج بناتك ؟ قال : نعم . قالت : فان لم تزوج سيد العرب فمن لا إلحق به وأعده واحسن ضيافته ، ثم اعرض خطبته على بناتك ، فايهن رضيت به زوجته بها . ففعل ما اشارت به عليه . وها هو الحارث ينزل ضيفاً في بيت أفراده له . وها نحن مع أوس وهو يشاور بناته .

« ينسحب الراوي ويفتح الستار فوراً »

المنظر : « بيت سيد عربي ، يشتمل على ما شئت من مظاهر الأناقة والترف البدويين . فيه أوس وزوجته ، بينهما احدى بناتهما ، وكانهم قد فرغوا من حديث كانوا يدبرونه بينهم » .

أوس : « بربت كتف ابنته » بارك الله عليك يا بنيتي! قومي الى خباتك ، واكتمي حديثنا عن اختيك .

البلت : « تنهض » وانت يا أبي بارك الله عليك ، وأبقاك ذخراً لنا وسنداً . وسيتقى حديثنا سرّاً حتى تأذن انت . « تخرج »

اوس

: « لزواجه » كيف رايت ، أم سعد ؟ هذه ترفض محتجة بقله حظها من الجمال ، وبشيء من حدة في طباعها ، ومن قبلها اختها الكبرى تتذرع بمثل حبتها وتضيف اليها عدم خبرتها بإدارة البيت ، وكلتاها تخشى الطلاق . فما عسانا نقول لضيفنا الخاطب ؟ وانت حملتني على دعوته ، بعد ان كنت رددته !»

أم سعد

: او تحسب ، ابا سعد ، انك اخفقت وعندك بهيسة ؟؟

اوس

: بهيسة ؟؟ إنها ما تزال فتاة طرية العود ، فما مكانها عند الحارث بن عوف ، فارس العرب وصاحب الصدارة بين ساداتهم ؟!

أم سعد

: ليس لهذا السيد الا بهيسة بين بنات العرب كلهن ، وما لبهيسة الا هذا السيد بين سادات العرب اجمعين .

اوس

: اخشى ان تكون عين الأم هي التي تنظر ، وعاطفتها هي التي تنقد ، وغرورها هو الذي يحكم !

أم سعد

: لا تخشى من هذا شيئاً ، فقد ترى اني ما اغتررت باختها ، وأنا ما قدمتهما في المشورة الا رعاية لجانب السن ، ولو ان واحدة منهما وافقتك لرايت موقعي منها .

اوس

: اذن فادعيهما الي .

« يدخل خادم من خدم اوس ، ويحسب ان يكون عبداً اسود »

الخادم

: صبح الله ابا سعد بالخير . ان الضيف قد استيقظ واستوفى حظه من كرمك . وهو يسال : ايستطيع ان يلقاك ؟؟

اوس

: مرحباً به . ولتكن في خدمته حتى يصل الي .

الخادم

: « يخرج من حيث دخل » .

اوس

: « لزوجه » ان الرجل يحب ان يعرف ما تم بأمر خطبته ، فاسرعي بدعوة بهيسة ، واني سارجه حتى نفرغ من لقائهما .

أم سعد

: لن اغيب الا طرفه عين . « وتخرج »

« يدخل الحارث من الجهة المقابلة للجهة التي خرجت منها أم سعد »

الحارث

: نعم صباحك ابا سعد .

اوس

: « ينهض مرحباً به » نعمت كل ايامك يا بن عوف . كيف اصبحت ؟
« ويجلسان »

الحارث

: وهل يصبح ضيف اوس بن حارثة الا على انعم حال ؟؟

اوس : حيثاله الله . واحسبك بكرت تريد جواب ما سألته امس ؟؟

الحارث : اجل . واني لشديد الرجاء في ان لا اخيب !

اوس : لقد علمت العرب ان الحرائر لا يزوجن كرها .

الحارث : وهل رفضن يدي ؟؟

اوس : ننتان منهن كان لهما راي . ولم يبق الا الصغرى بهيسة .

الحارث : وماذا انكرتا مني ؟؟

اوس : ما قاتنا فيك الا خيراً .

الحارث : اذن ، فلم رفضتا يدي ؟؟

اوس : لقد انكرت كل واحدة من نفسها أمراً ، فخشيت ان لا يكون عندها ما يرضيك .

الحارث : بخ، يخر بنات اوس ! ما اكبر نفوسكن وما اذكى عقولكن ! « لاوس » وبهيسة لا
الا تحب ان تسالها رأيتها ؟؟

اوس : بلى . وها هي قد اقبلت مع امها . فلو فسحت لها في مجال القول ، ولست
بالمطروود .

الحارث : جبا والى كرامة . « يخرج من حيث دخل » .

ام سعد : « تدخل ، يدها بيتك بهيسة » ها هي بهيسة تلبي دعوتك .

بهيسة : صبحك الله بالخير والبركة يا ابتاه!

اوس : حاطتك النعمة والسعادة يا بنيّة ! تعالي كوني بين ابويك .

بهيسة : « وهي تقف بينهما » امتعني الله بحياتكما ، وادام عليّ بركما ومطفكما .

اوس : لقد نزل بنا الحارث بن عوف المري ، وهو فارس العرب ، كما تعلمين .

بهيسة : اهلاً به ، وعلى الرحب نزل .

اوس : او تدبرين ما الذي يرجوه لدينا ، يا بهيسة ؟؟

بهيسة : لعله جاء يطلب عونك لوضع حد لهذه الحرب الضروس التي اكلت عبساً وذبياناً!

اوس : كلا يا بنيتي . ويظهر ان هذه الحرب لم تبلغ مداها بعد ، وانه ما يزال لها
من نفوس القوم وقود لا بد من ان تأتي عليه .

بهيسة : وارحمته للعرب ! يجعلون باسمهم بينهم ، وهم لو اجتمعوا للكوا الدنيا
وسادوا الأنام .

اوس : تلك أمنية لم يئن اوأنها بعد ، ولعلها متحققة في مقبلات الأيام ، اذا صدق الكهان .

بهيصة : « ترفع يديها الى السماء مبتهلة » ايها الالهة ! هل تتحقق نبوءات الكهان ،
واقرا عينا برؤيه العرب امة واحدة تظلل رايتها الاكوان !!»

ام سعد : يا بنية ! لقد صرفت اباك عما دعاك من اجله !

بهيصة : انها الاماني يا اماء . فليعذرني ابي ، وليامر بما يشاء .

اوس : ان الحارث يا بنية ، قد جاءني طالبا خاطبا .

بهيصة : مرحى له . يدع نيران الحرب تأكل قومه ، ويمضي يلتمس المتعة عند النساء !!

اوس : ولكنه ليس منها في شيء ، وقد تجنبها ولم يصطل بنارها .

بهيصة : ذلك عذر تتذرع به الفوغاء يا ابي . اما السادة ، فانهم اذا لم يخوضوا حربا
لقناعتهم بعدم وجوبها ، فان عليهم ان يصلحوا بين المتحاربين ، ولا سيما اذا
يكونون اخوانا .

اوس : بورك يا بنتي، ولكن هذا امر ليس هنا مكان لبحثه، وانما دعوتك لامر سواه.

بهيصة : عفوك يا ابي ، وامض فيما تريد .

قلت لك ان الحارث جاءني خاطبا ، وقد اردت ان ازوجك منه ، فما تقولين ؟؟

الامر لك يا ابنتاه ، فافعل ما تشاء .

س . كلا بل الامر اليك ، فهل تقبلينه زوجا ؟؟

بهيصة : اذا رضيته انت صهرا ، فكيف لا ارضاه انا زوجا ؟؟

اوس : ولكني عرضت ذلك على اختيك ، فلم تقبله ، وخشيتا الطلاق .

بهيصة : ذلك شأنهما . وانني والله ، للجميلة وجهها ، الصنائع يدا ، الرفيعة خلقا ،
الراجحة عقلا ، الكريمة ابا . ولعلي ان اقوم بجليل من الامر اذا صرت اليه .
فان طلقني بعد ذلك ، فلا اخلف الله عليه بخير .

اوس : بارك الله بك يا بنية ! الزمي خباءك ، والله يخبر لك .

بهيصة : استودعك الله ، ولتنر لك الالهة سبيل الرشاد . « تخرج »

اوس : « لزوجته » وايتك ام سعد ؟؟

ام سعد : زوجها ، فالصبر كفاء ، والفتاة حليفة ، والمصائر بيد الله .

اوس : وما عسى ان يكون موقف سعد واخويه ، اذا عادوا من غزوهم وعرفوا ما تم
في غيابهم ؟

ام سعد : ما يكون لهم ان ينكروا امرا ابرمته انت على رضى من صاحبه .

اوس : على بركات الله . كوني بجانبها ، وارسلني من يشعر الضيف بانني انتظره .

أم سعد : أجرى الله على يدك الخير ، وهيا لك الهدى والرشاد .
« تخرج من حيث خرجت ابنتها »

أوس : « وحده في المسرح ، يخطو بضع خطوات وهو يفكر ، ثم يتوقف يناجي نفسه :
« انت يا بهيسة ! حقاً لقد كانت امك اعرف مني بك ! فقد ذكرتيني
واجباً ما ادري كيف كنت غافلاً عنه ؟؟ نعم . ان على السادة ان يصلحوا .
ولا سيما حين تكون الحرب بين اخوين . ونحن ، وان بعدت دارنا عن
عبس وذبيان ، فانهم قومنا واهلنا ، وان دماءهم التي تراق ، باطلاً دماؤنا ،
وقد كان اولى بها ان تدخر لليوم القريب ، اليوم الذي ينتصف فيه العرب
من اعدائهم والطامعين فيهم من فرس ورومان . اجل يا بهيسة ! لقد ذكرتيني
امراً عظيماً ، وزدت من رغبتني في مصاهرة الحارث بن عوف ، لعلني عن طريقها
استطيع القيام بواجبي في التوفيق بين الحيين المحترين .

« ينظر نحو الجهة التي سيقدم منها الحارث فيراه مقبلاً فيتقدم للترحيب به » .
« يدخل الحارث فيحتضنه أوس ويتعانقان على الطريقة البدوية » .

أوس : مرحباً مرحباً بالحارث ، مرحباً بالضيف الكريم ، مرحباً بالصهر العزيز .
الحارث : « بفرح وبهجة » بثشرت بالخير ، ابا سعد ، لعلها قبلت يدي ؟؟

أوس : يا حارث ! لقد زوجتك بهيسة بنت اوس ، بنتي ، وانت لها كفء ، فاذا قبلت
فانظر متى تحب ان ا عقد لك عليها ، على ملا من قومينا .

الحارث : ذلك شرف عظيم جوتني به ، انا به قابل وله شاكر .

أوس : بارك الله لك بعرسك ، وعقد الخير بناصيتكما .

الحارث : هل يأذن العم بان امرؤ بهيسة بعض حالي ، لئلا اغشها او اخدعها ؟

أوس : ذلك لك ، وانها لمكرمة مشكورة يابن عوف . « يدنو من الباب منادياً :
أم سعد ، يا أم سعد !

أم سعد : « من الداخل » لبيك ابا سعد !

أوس : الينا مع بهيسة ، فان الحارث يحب ان يكلمها بامر .

أم سعد : « من الداخل » حباً وكرامة .

أوس : « للحارث » ان في الفتاة شيئاً من جراءة وصراحة ، ارجو ان لا توحشك
بوادرها .

الحارث : بل تلك هي بغيتي ، ابا سعد ، وما رغبت في لقائها الا لاصرارها ، وافصح لها
في مجال الصراحة .

« تدخل أم سعد ومن ورائها بهيسة » .



ام سمد : السلام على فارس العرب !

الحارث : وعليك السلام عقيلة سيد العرب !

بهيسة : السلام على الضيف الكريم !

الحارث : وعليك السلام ، زين فتيات العرب !

اوس : يا بنتي بهيسة !

بهيسة : لبيك ابي !

اوس : لقد زوجتك من الحارث بن عوف على رضى منك .

بهيسة : اجل يا ابي ، واني لارجو ان اكون خير زوجة لخير زوج .

اوس : وانه يجب ان يعرفك بنى شاند ، فاسني اليه .

بهيسة : هات يابن عوف ، فانا مصغبة واعية .

الحارث : ماذا تعرفين عني يا بهيسة ؟؟

بهيسة : ما اعرف عنك الا الخير . فهات ما عندك .

الحارث : لقد علمت العرب اني في الذروة والسنام من قومي ، افك العاني ، واحفظ

الجار ، واحمي الدمار ، وافرج عن المكروب ، واعين على نواب الدهر .

بهيسة : لنعم السيد من يجمع هذه الخلال .

الحارث : ولكني لا اخذك فيما لا يعرفه الناس مني ، فان في شئنا من سوء خلق

بين اهلي . فان كان بك صبر علي فذاك ، والا فليست اغرك من نفسي !

بهيسة : يخرب يا حارث ! انك والله لصدوق نصوح . وان المرأة التي تحوجك الى

سوء الخلق ، لاسوا خلقاً منك !

الحارث : وا فرحتاه ، والحمد لله . ابسط يدك ابا سمد « ياخذ كف اوس » لقد قبلت

منك الزواج بابنتك هذه بهيسة ، على اقصى صداق عرفته العرب : مئة ناقة

عشراء وسبيكة مئوية من الذهب الخالص .

اوس : بارك الله لكما وبكيا . وان لبهيسة في مال ابيها مثل ما ميرتها .

ام سمد : لتباركما الالهة يا ولدي ! وان لبهيسة من امها نصف ما اعطاها ابوها .

بهيسة : يا حارث !

الحارث : لبيك !

بهيسة : اما وقد اصبحت حليلتك ، فهل تاذن لي ان اسالك عن امر ؟؟

الحارث : سلي عما تشائين يا بهيسة .

بهيسة : ما صنعت عيس وذبيان ؟؟

الحارث : نكل الولد ، وذل الأب ، وحرب عمياء ، وداء عباء ، وما أدري متى ترضى داحس والغبراء !!

بهيسة : واسوء العرب ! تزهق نفوسها لغير مجد ، وتريق دماءها لغير فخار .
اليس فيها رجل رشيد ؟؟؟

الحارث : يصنع ماذا يا بهيسة ؟؟؟

بهيسة : يحقق الدماء ، ويكشف اللاواء ، ويصلح بين الأشقاء .

الحارث : كيف ؟ وقد تارثت العداوات ، وتشابكت الثارات !

بهيسة : ذلك أدنى ان يجعل مسعاه ناجحاً . فقد اكتوى الحيثان بالنار ، وتعرّضا للدمار ، فاصبحا اشد اصفاء لداعي السلام . وما هي الا الديات ، فإن من يشتري المجد الخالد بالمال الزائل ؟؟

الحارث : احبك تمرّضين بي يا بهيسة !!

بهيسة : لا تحسبه حساباً ، بل اعتقده اعتقاداً ، فليس اشهى الى نفسي من ان أزف الى حاقر الدماء ، ومقيل العثرات ، ومحبي آمال الأمهات .

الحارث : اشروط يا بهيسة ؟؟

بهيسة : ليس بعد القبول من شرط ، ولكنها أمنية تجيش في النفس ، وانت بما يعرف العرب منك ، جدير بان تحققها ، وان لا تفرغ للنساء ومن حولك سيول الدماء وركام الأشلاء .

الحارث : « يطرق مستغرقاً في التفكير » .

بهيسة : لا تفكر طويلاً يا حارث ! انا اعرف ان الديات باهظة ، وقد تبلغ الآلاف من الأبل ، ولكنها ، والله ، لا تساوي قطرة واحدة من دم عربي كريم يراق باطلا . فاحملها انت من مالك اذا لم تجد في القوم من يعينك عليها .

الحارث : لا وحقك يا بهيسة . ما فكرت بالمال . ولا خطر لي ببال ، وانما اطرقت

اجلالاً لهذه الرحمة التي أنزلتها السماء على عيس وذبيان في شخصك انت !
ساحمل الديات يا بهيسة ، مهما عظمت . وان يكن في القوم من لا يدعني انفرد بهذا الواجب .

بهيسة : اتاذن يا حارث ؟؟

الحارث : لله ابوك يا بهيسة ! تكلمي تكلمي .

بهيسة : ان مهري ما يزال لديك ، وان منحة ابوي ستساق فوراً اليك ، فان رايت ان نتيج لي شرف المساهمة في هذا الواجب ، فاجعل ذلك كله في هذه السبيل .

اوس : لله درك يا بنتي! فوالله لقد سبقتني الى واجب كنت انتويته . وان يد الحارث مطلقة في مالي كله ، ياخذ منه ما يشاء في هذه السبيل .

الحارث : شكراً لك ايها السماء ، فقد وهبت لي الزوجة الحصيغة الرشيدة المرشدة ، والعم السمع الكريم . « ثم يتوجه بالخطاب الى اوس » اتاذن يا عم ؟؟

اوس : بماذا يا حارث ؟؟

الحارث : بان اغدو الى الحي ، فاقوم بواجب ذكرتي بهيسة به ، واعود اليها براءة الإخاء والسلام .

اوس : صحبتك السلامة ، ووعتكم الالهة ، وحالفك التوثيق . ولا تنس ان مالي كله رهن يديك فيما انت مقدم عليه .

الحارث : سلمت يا عم ، ووفر مالك . وما احسب اني سأتفرد بهذا الواجب . فهناك اخي (هرم بن سنان) وهو لن يدع لي فرصة الاستئثار بهذا الشرف ، على غير حاجة مني اليه ، ولا سؤال له . « ويتقدم ليصافح اوساً مودعاً » .

بهيسة : على رسلك يا حارث ! فانا ماضية معك . لعلي اواسي يتيماً او اعزي ايماً او اعطف قلب جبار . وما احسب ان والدي الرحيمين يضمنان علي باذنهما لابلغ ما تصبو اليه نفسي المعذبة .

اوس : لك ما تشائين يا بهيسة . وبأليت لي من القوة ما يمكنني من ان اكون ثالثكما فلتحفظكما عناية الله .

أم سعد : صالك الله يا بنية . فقد نشرت للفتاة العربية لواء فخر لن تطويه الأيام .
بهيسة : امتي امة العرب ! لمجدك احيا ، وفي سبيل علاك اموت ، ولك انت العزة والمظلة والخلود . « ثم تعانق امها مودعة ويحتضنها ابوها ، وتنحاز الى الحارث » .

الحارث : « ياخذ يديها » مرحبا مرحبا بزين فتيات العرب . « ويتوجه الى اوس وزوجته » : وداعا يا عم ! وداعا يا امرأة ! « ويتراجعا ملوحين بأيديهما » .

الوالدان : « يرفعان ايديهما هاتفين » وداعا ، وداعا !
« وعلى هذا الموقف يفلق الستار »

السراري : « فور اغلاق الستار » وهكذا يعود الحارث بن عوف المري الى حبيته ، يده بيد زوجته . ويسعى مع صديقه - هرم بن سنان - بالصلح بين عيس وذبيان ، ويتحملان ديات القتلى من مالهما ، وكانت ثلاثة آلاف بعير منجّمة على ثلاث سنوات . ثم يفرغ لنفسه ، فينحر الجزر ، ويدبح الفهم ، ويدعو العرب ، ويقيم افراح الزفاف .

وكانت هذه الاحداث قبل اشراق الرسالة العربية الاسلامية بنحو من نصف قرن ، وشهداها الشاعر الجاهلي - زهير بن ابي سلمى - فسجلها في معلقته الشهيرة وفيها يخلد هذين السيدين - هرما والحارث - وذلك حيث يقول :

سعى ساعيا غيظ بن مرة بعدما

تبزّل ما بين المشيرة بالدم

يمينا ، لنعم السيدان وجدتما

على كل حال من سجيل ومبرم

تلازمتما عيسا وذبيان بعدما

تسانوا ودلّوا بينهم عطر منشم

وقد قلتما ان ندرلك السلام واسعا

بمال ومعروف من القول نسلم... .

الى آخر تلك الايات

حمص : دسا صالي





رد على قارئ : □

تفسير بيت

نشرت مجلة التراث العربى في عددها التاسع ص ٢٣٧ رسالة وردتها من الأخ المهندس السيد نزار السباعي من (دبي في الامارات العربية المتحدة) يسأل فيها عن شرح البيت :

وجدت أقل الناس عقلا إذا انتشى أشفهمو عقلا إذا كان صاحيا

وقد شرحت في القسم الثاني من نظم اللال في الحكم والأمثال على النحو التالي :

• « أقل الناس عقلا إذا سكر أكثرهم عقلا إذا صحا » .

وأقول للأستاذ نزار لقد أصاب وأخطأت .

ولا سيما وقد وجدت الأبيات التي أوردها في رسالته بنصها الكامل في ديوان أبي نواس بتحقيق أحمد عبد المجيد الغزالي • طبعة مصر عام ١٩٥٣ ص ٢١٣ .

وهكذا يكون شرح البيت .

« أقل الناس عقلا إذا سكر أقلهم عقلا إذا صحا »

• فارجو التصحيح

والذي أدخل على الوهم في تفسير البيت ورود كلمة (أشفهم) مكان كلمة أقلهم .
وقد رجعت الى القاموس المحيط والى لسان العرب في هذه المادة فوجدت ما يلي :

□ القاموس المحيط : مادة شف :

الشف ويكسر الثوب الرقيق ٠٠٠ والفضل والنقصان ضد ٠٠٠ وشف يشف شفا
زاد ونقص ٠٠٠ واشتف البعير الحزام كله ملأه واستوفاه ، وما في الانام كله شربه كله ..

□ لسان العرب :

(شفف) شفه الحزن ٠٠ لدع قلبه وأنعله وقيل اذهب عقله وشف كبده
أحرقها ٠٠٠ وشف الثوب اذا رق حتى يصف جلد لابس وشف جسمه ٠٠٠ أي نحل .

وكذلك الاستقصاء في الأمور والاستشفاف مثله ٠٠٠ ويقال : تشافت ما في الانام اذا
شربت جميع ما فيه ٠٠٠

والشف والشف : الفضل والريح والزيادة ٠٠٠ وهو أيضاً النقصان وهو من
الأضداد ٠٠ والشفيف كالشف يكون للزيادة والنقصان ٠٠٠

وفلان أشف من فلان أي أكبر منه قليلاً ٠٠٠

وأشف عليه فضله في الحسن وفاقه ٠٠٠

وهكذا فان مادة شف من الأضداد تحتل معنى الزيادة والنقصان وذلك ما دعاني الى
التفسير الأول ، ولا مجال للجدل بعد ورود النص الصريح .

أشكر الأخ السباعي على اهتمامه ، ورحم الله امرا أهدى اليّ عيوبي .

دمشق

عبد المعين الملوحي



سيادة الأستاذ الدكتور عبد الكريم اليافي المحترم

رئيس تحرير مجلة التراث العربي

تحية وسلاماً وبعد ،

لقد سعدت دائماً بقراءة مجلة التراث العربي ، وسعدت بموضوعاتها ، وقد أشار انتباهي بدم نشركم لموضوعات تتعلق بتحقيق النبات الطبي في التراث العربي موضوع الدكتور مختار هاشم مثلاً عن نبات الأطريلال، ويسعدني أن أفيدكم أن تحقيق ذلك النبات كان صحيحاً ، كما وصلت الى ذلك بالتحقيق المعشبي والتقسيمي ويسعدني أن أفيدكم أنه بإمكانني توفير كمية جيدة من بذوره من المسيج الذي أقمته بدعم كامل من المركز العربي لدراسات المناطق الجافة والأراضي القاحلة بدمشق (جامعة الدول العربية) في البادية السورية ، على أن يتم طلب ذلك من المركز نفسه والواقع أن طبعة بولاق لكتاب ابن البيطار ، كما ذكر ذلك دوزي مليئة بالأخطاء ، ولذلك أخذت على عاتقي إعادة تحقيق نباتاتها الطبية التراثية وإعادة تصحيح نطقها خاصة وان ٢٠٪ على الأقل من الأسماء وخاصة اليونانية واللاتينية قد صحت بحيث أصبح من المستحيل تحقيقه دون الرجوع الى كتاب ديسقوريدوس نفسه ، وبعض الكتب الأخرى ككتاب الادريسي وغيره ، بل وأحياناً كتاب التذكرة للانطاكي رغم التصحيف الموجود في الكتاب الأخير أيضاً .

ويسعدني أيضاً أن أرسل ضمن هذه الرسالة بحثاً تراثياً عن « المادة الطبية ما بين ديسقوريدوس وابن البيطار في العصر الأيوبي ، العصر الذهبي للطب والصيدا » راجياً نشره إذا كان يتناسب مع أهداف مجلتكم الغراء، علماً بأنني أقوم بهذه الدراسات كجزء من مشروع الموسوعة النباتية العربية والذي يقوم المركز العربي لدراسات المناطق الجافة والأراضي القاحلة بدمشق (جامعة الدول العربية) بدعمي لتحقيقه وكذلك معهد التراث العلمي العربي بجامعة حلب .

يرجى التنويه بذلك عند النشر .

ويرجى اعلامي بالسرعة الممكنة عن موافقتكم على نشره حتى لا يصار الى دفعه الى مجلة أخرى .

مع أطيب التمنيات . وأسلم لأخيك .

١٩٨٣/٥/٢٩

المخلص

الدكتور محمد نذير سنكري

رئيس وحدة بحوث المراعي والبيئة الجافة المشتركة

ما بين جامعة حلب والمركز العربي

عضو ادارة معهد التراث العلمي العربي بحلب

والجمعية السورية لتاريخ العلوم

□ وردنا من السيد مروان عطية المدرس في
الوحدة التعليمية بدير الزور ما يلي :

ثمة بعض الملاحظ التي لاحظتها على
العدد الأخير من المجلة وهي :

١ - كتاب العين للخليل بن أحمد الفراهيدي

- حققه الدكتور مهدي المخزومي
والدكتور ابراهيم السامرائي الجزء
الثالث .

- كان الأفضل التنويه ببقية الأجزاء :

فقد صدر الجزء الأول بتحقيق الدكتور
عبد الله درويش وطبع في بغداد عام ١٩٦٧
كما صدر منه جزآن آخران وهما الرابع
والخامس بتحقيق الدكتورين مهدي المخزومي
وابراهيم السامرائي .

- شك الأستاذ الدكتور أمجد الطرابلسي
في نسبة الكتاب كله الى الخليل ونسب الى
الدكتور الطرابلسي قول هو برام منه حيث
انه يتمجب من هذا العمل الجبار ولا يشك في
نسبته . ولعل من المناسب أن أجمل الآراء
المتضاربة في مسألة نسبة هذا المعجم الى
الخليل تأليفاً وتدويناً فقد شغلت الباحثين
واللغويين بشكل خاص ، تلخص المسألة
بما يلي :

١ - من العلماء من أنكروا صلة الخليل بالعين ،

ذاهباً الى أن الخليل لم يؤلف الكتاب

ولا صلة له به ، من هؤلاء النضر بن شميل

(- ٢٠٣ هـ) وأبو حاتم السجستاني

(- ٢٥٥ هـ) الذي روى عنه القالي أنه

أنكر العين أشد الانكار ، ودفعه بأبلغ

الدفع .

واعتمد هذا الرأي على أن الكتاب ليس

له اسناد وأن تلامذة الخليل ولنسوبي

البصرة التي نشأ فيها لم يقتبسوا منه
في كتبهم .

٢ - ومنهم من رأى أن الخليل عمل الجزء

الأول منه ، وحدد بعضهم هذا الجزء

بأنه من أول الكتاب الى حرف العين ،

وقد قال به أبو الطيب اللغوي

(- ٣٥١ هـ) وأبو بكر الزبيدي ،

ويوسف العش ودليلهم في ذلك ما جاء في

الكتاب من حكايات عن المتأخرين ، وأن

ما جاء فيه من معاني النحو إنما هو

على مذهب الكوفيين ، وأن الكتاب

تضمن بعض الأخطاء التي لا يمكن أن

يكون الخليل قد وقع فيها .

٣ - ومنهم من يذهب الى أن الخليل كان

صاحب فكرة تأليف الكتاب ، لكنه لم

يضع نصه . وقد قال به الأزهري الذي

ذهب الى أن الليث بن المظفر قد نحل

الخليل كتاب العين لينفقه باسمه .

٤ - ومنهم من ذهب الى أن الكتاب من وضع

الخليل لكنه أحرق فتولى الليث وبعض

اللغويين إعادة وضعه وقد انفرد بهذا

الرأي ابن المعتز ، الذي روى رواية

مفسدها : أن الخليل زار الليث في

خراسان وأهداه كتابه العين ، وأن زوجة

الليث أحرقوا الكتاب انتقاماً من زوجها

لشففه بجاريته الحسناء مما اضطره الى

إعادة تأليفه .

وقد رد على هذه الآراء بما يلي :

١ - أن الادعاء بأن الكتاب ليس له سند

منقوض باعترا ف ابن دريد وابن فارس

بنسبة العين الى الخليل .

٢ - أن عدم معرفة تلامذة الخليل بكتاب

لا ينفي بالضرورة نسبة الكتاب اليه

٣ - احتواء الكتاب مسائل تعاشي وجهة الكوفيين ولا تساير البصريين والخليل منهم بل امامهم ، وأغلب الظن أن هذه الأمور قد دست في الكتاب عمداً لتشويه حقائقه ، أو لتأييد المدرسة الكوفية .

٤ - أن ما ورد من حكايات عن لغويين متأخرين لا ينبغي أيضاً نسبة الكتاب للخليل وأغلب الظن أن هذه الحكايات إنما كانت تعليقات على هوامش الكتاب فأدخلها النساخ في متنه .

٥ - أن رواية ابن الممتز عن حرق الكتاب ثم إعادة كتابته ، أقرب إلى القصة الغرامية الخرافية منها إلى القصة الموضوعية الصحيحة .

٦ - الرأي الخامس : يؤكد أن كتاب المين للخليل وأنه من رسمه وحشوه ولم يشركه فيه أحد غيره ، مثل ابن دريد وابن فارس والمبرد والزجاجي .

ومن المحدثين الذين قالوا بصحة نسبة الكتاب للخليل وتصدوا لأدلة المنكرين فأبطلوها الدكتور عبد الله درويش ، والمستشرق براونليش والدكتور مهدي المخزومي .

٢ - ورد في المجلة أن لجنة أحياء التراث العربي في دار الأفاق الجديدة في بيروت حققت كتاب « الفروق في اللغة » لأبي هلال العسكري بعد مقابلة عدة مخطوطات ونسخ معتمدة في طبعة خامسة عام ١٩٨١ .

والحقيقة أن هذه الطبعة مسخ للكتاب ولعب بالتراث العربي فهذه الدار منذ أن أصدرت الطبعة الأولى ١٩٧٣ م وهي تتجر وتناجر في هذا الكتاب وغيره من

كتب التراث وأن الأوصاف في الطبعة الأولى هي نفسها في الطبعة الخامسة التي نوه بها ، وهذه الدار الناشرة لم تكلف نفسها ولو بوضع فهرس تفصيلي علمي للكتاب . وما تقوم به دور النشر في لبنان وخاصة في نشر كتب اللغة يعد رجعة في التحقيق العلمي إلى الوراء ، وأعتقد أن من ينشر هذه الكتب في هذه الأيام تجار لا يعنيهم العلم ولا تطبيقهم المعرفة والا لخدموا اللغة العربية خدمة جلييلة وذلك بإضافة تعليقات ونقذات واستدراكات وتصحيحات على ما يطبعونه من كتب ، وأقلها وضع الفهارس الفنية التي تخدم الكتاب وتيسر الانتفاع به .

٣ - ورد في المجلة أن من مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق (شعر ابن ميادة) جمع وتحقيق د. حنا جميل حداد ، وحذا لو ذكر أن شعره قد قام بجمعه وطبعه طبعة سابقة في الموصل الأستاذ محمد نايف الدليمي وطبعه في مطبعة الجمهور بالموصل عام ١٩٧٠ م في ١٧٤ ص فكان الدليمي السابق المتقدم الرائد .

٤ - أحب أن أضيف إلى مثلثات قطرب الطبعات التالية :

١ - المثلث (محمد بن شنب) - الجزائر ١٩٠٧ م .

٢ - مثلثات قطرب - المطبعة الحميدية المصرية سنة ١٣١٥ هـ .

٣ - نيل الأرب في مثلثات العرب للشيوخ حسن قويدر الخليلي - بولاق مصر ١٣٠١ هـ .

شرح هذا النظم ومن عمل محاكاة منظومة له
مع الشرح وذلك بأسهاب وتفصيل .
كما تحدث هفنز وشيخو في البلغة في
شدور اللغة ص ١٦٨ عن مثلثات قطرب
ونظمها وشرحها .

مروان العطية

ولا بد من ذكر أن بروكلمان في كتابه
تاريخ الأدب العربي الجزء الثاني من
الطبعة العربية تحدث في الصفحات ١٤٠ و
١٤١ و ١٤٢ عن :

نظم مثلثات قطرب ومن نظمها ومن

★ ★ ★

دراسات في تاريخ المدن الفراتية « قرقيسيا »

وجاء في معجم البلدان : « قرقيسيا »
بالفتح ثم السكون ، وقاف أخرى ، وياء ساكنة
وسين مكسورة ، وياء أخرى ، وألف ممدودة .
ويقال بيا واحد ؛ قال الشاعر :
لَعَنَ سَخَطَةَ مِنْ خَالِقِي أَوْ لَشِقْوَةَ
تَبَدَّلَتْ قَرْقِيسَاءَ مِنْ دَاوَةَ الرِّمْدِ
(جاءت قرقيساء في مطبوعة معجم البلدان
- دار صادر ، بيروت - خطأ ، فقد كتبت
بيامين ، وهو خطأ واضح ، حيث لا يبقى مكان
للشاهد ومن ثم لا يستقيم البيت له) .
٢ - النسبة اليها قرقسائي .

قال السمعاني في الأنساب : « القرقسائي »
هذه النسبة الى قرقيسيا ، وهي بليدة
بالجزيرة ، على ستة فراسخ من رحبة مالك
ابن طوق ، قريبة من الرقة ، لم يتفق لي
دخولها ، النسبة باثبات النون ولسقاطها ،
والقائل بالنون واثباتها أكثر ، حتى اشتهر
بذلك » .

٣ - أغفل الأستاذ ملاحظة هامة
وهي : ان مدينة قرقيسيا ليست كما زعم
بعضهم مدينة كركميش القديمة التي ورد
ذكرها في معاربة بختنصر للملك معدنكو .

قرأت في المسدد الشامن من مجلتكم
« التراث العربي » بحثاً ممتناً للأستاذ الأديب
محمد ناشد مشوح حول قرقيسيا .
والمعروف أن الأستاذ مشوح من المهتمين
بتاريخ المدن الفراتية - راجياً أن يتابع
الكتابة حول المدن الفراتية شاكراً له مساعيه
في احياء تاريخ المنطقة الذي أهمل قديماً
وحديثاً - وقد فرحت بهذا البحث وسمعت
بقراءة من أوله الى آخره وشكرت للأستاذ
مشوح جهده في كتابته ضمن جهوده الكثيرة
ومشاغله المديدة .

ولكن هناك أموراً كان يحسن ذكرها ولم
تذكر ، أو ذكرت دون أن تنال حظها من العناية
وأرجو أن يتقبل الأستاذ مشوح هذه الملاحظات
حرصاً على الحقيقة العلمية :

١ - حول ضبط التسمية فقد جاء في تاج
العروس : « قرقيساء » بالكسر والمد
ولا له نظير إلا بر بيطاء : اسم نبات كما
نبهوا عليه .

ويقصر : و (يعني بلد) ، على الفرات
قرب رحبة مالك ، قيل : سمي (بقرقيسياء
ابن طهمورث) الملك .

[راجع سفر الأخبار الثاني ، الاصحاح ٣٥ ، الموضع ٢٠ ص ٥٠٣ من الكتاب المقدس] .

٤ - وهناك ملاحظة جديدة بالمناقشة فقد أورد البلاذري في كتابه فتوح البلدان خبراً مفاده ما يلي : « خرج خالد من سؤى الى الكوائل ثم أتى قرقيسيا فخرج اليه صاحبها في خلق فتركه وانحاز الى البر ومضى لوجهه وأتى خالد أركة - وهي أرك - فأغار على أهلها وحاصرهم ففتحها صلحاً على شيء أخذه منهم للمسلمين » .

وقد شك القدماء في هذا الخبر - وأنا على ريب منه - فنحن نعلم أن خالداً سلك المفاوز التي لا مام فيها وقد ظمناً عشرين جزوراً عظيماً سمناً وأجهدهن عطشاً ثم سقاهن حتى أرواهن ثم قطع مشافرن ثم عكهن ثم سار بالخيول والأثقال فلما نزل منزلاً نحر من تلك الشرف أربماً فافتظ مائماً فسقاه الخيول وشرب الناس مما تزودوا وبذلك استطاع قطع المغازة (١) .

فخالد بن الوليد لم يسر بعزاء الفرات بل فوّز من قرائير الى سؤى لما قصد الشام من المراق عن طريق بادية السماوة بين الكوفة والشام ، وقد قال الراجز في ذلك :

لله دوء رافع أنى اهتدى

فوّز من قرائير الى سؤى
أرضاً اذا ما سارها الجيش يكي

ما سارها من قبله انس يترى

لكن بأسباب متينيات الهوى

نكبه الله ثنيات الروى

١ - راجع في ذلك : تاريخ الخميس في احوال انفس نفيس ، للديار بكري ٢/٢٣٠ .

والمقصود برافع : رافع الطائي وهو دليل سيدنا خالد بن الوليد .

ولو سار خالد بن الوليد مع النهر لما احتاج الى هذه العملية ، علماً بأن البلاذري قد تفرد بهذا الخبر - خبر قرقيسيا - ولم يورده شيخ المؤرخين والمحققين الامام الطبري .

٥ - ان المنتسبين الى قرقيسيا لا يحصى عددهم من المحدثين والأخباريين والشعراء والشعراء وغير ذلك وها أناذا أذكر بعضهم على سبيل المثال وليس على سبيل الحصر :

١ - عبد الملك بن سليمان القرقساني ، روى عن عيسى بن يونس السبيعي . روى عنه أبو حفص عمر بن محمد بن بجير الهمداني ، صاحب الجامع الكبير .

أثنى عليه أبو حاتم بن حبان ، وقال : هو مستقيم الحديث .

٢ - أبو عمرو عثمان بن يحيى بن عيسى القرقساني ، امام مسجد قرقيسيا ، يروى عن ابن عينية ، حدث عن أحمد بن يحيى ابن الأزهر السجستاني ، مات سنة ثمان وخمسين ومائتين .

٣ - الحسن بن علي بن جُبَيْر بن يزيد ابن جرير بن عبد الله البجلي القرقساني ، قدم مصر ، وروى عن سعيد بن عفير .

٤ - محمد بن مصعب بن صدقه القرقساني ، أبو عبد الله ، وقيل : أبو الحسن ، كان حافظاً ، وكان كثير الغلط ، وقيل انه متكرر الحديث .

حدث عن الأوزاعي ومالك بن انس وحمام بن سلمة ، وغيرهم .

روى عنه أبو بكر بن أبي شيبة ، ومحمد وأحمد بن حنبل ، وجماعة .

مات سنة ثمان ومائتين ببغداد .

قال يحيى بن معين : لم يكن محمد بن مصعب من أصحاب الحديث ، كان مُفْتَلًا .

وقال أبو زُرْعَة لما سُئِلَ عن محمد بن مصعب ، فقال : صدوق في الحديث ، ولكنه حدث بأحاديث منكّرة ، فليس هذا مما يضعّفه .

وقال ابن أبي حاتم : قلت لأبي زُرْعَة : محمد بن مصعب ، وعلي بن عاصم ، أيهما أحب إليك ؟ قال : محمد بن مصعب أحب إليّ ، علي بن عاصم تكلم بكلام سوء ، ما أقل من حدث عنه من أصحابنا .

٥ - محمد بن عبد الرحمن بن كامل ابن موسى بن صفوان الأسدي القرقيساني ، أبو الأصبع ، قدم بغداد حاجًا ، وحدث بها عن أبي جعفر النخيل ، وأبراهيم بن المنذر الحزامي . وروى عنه يحيى بن محمد ابن صاعد ، وإسماعيل بن محمد الصفّار ، وأبو عمرو بن السماك ، وأبو بكر الشافعي البزار .

وكان ثقة ، حسن الحديث . وتوفي سنة سبع وثمانين ومائتين .

٦ - ومما يذكر أنه قد نزل بها جرير ابن عبد الله البجلي ، وعدي بن حاتم الطائي ، وحنظلة الكاتب ، لما أظهر بنو أمية شتم الصحابة - رضوان الله عليهم - بالكوفة ، خرجوا عنها ، ونزلوا قرقيسيا ، وقالوا : لا نسكن بلدة يُسب فيها أصحاب رسول الله ﷺ . ومات بها جوير البجلي ، وعدي بن عُميرة ، وابصة بن معبد الأسدي .

٧ - لقد أغفل الأستاذ مشوح المصادر والمراجع ، وهي ناحية هامة في التحقيق العلمي وحاولت جهدي في رصد المصادر والمراجع حول هذه المدينة التاريخية - وإن سنحت

الفرصة فسوف أقوم برصد جميع المراجع والمصادر حول هذه المدينة ، نسأل الله التوفيق - وهانذا أسوق المصادر والمراجع مرتبًا إياها حسب وفيات مؤلفيها :

١ - وقعة صفين لنصر بن مزاحم المنقري - ٢١٢ هـ

رقم الصفحة ١٢ و ١٣ و ٦٠ و ١٥٣ .

٢ - طبقات خليفة بن خياط - ٢٤٠ هـ .

رقم الصفحة : ٢٥٧ و ٨١٧ .

٣ - المعرفة والتاريخ لأبي يوسف يعقوب ابن سفيان البسوي - ٢٧٧ هـ .

الجزء ٤٣/٣ و ٥٠ و ٢٩٨ .

٤ - أنساب الأشراف للبلاذري - ٢٧٩ هـ .

القسم الثالث/١٠٧ و ١٠٨ و ١٥١ و ١٧١ .

القسم ٤ الجزء الأول/٣٦٤ و ٤٥٠ .

٥ - فتوح البلدان للبلاذري - ٢٧٩ هـ .

رقم الصفحة : ١١٩ .

٦ - المسالك والممالك لابن خرداذبه - ٢٨٠ هـ .

رقم الصفحة : ٧٣ و ٧٤ و ٩٦ و ١٧٥ و ٢١٦ و ٢١٧ و ٢٣٣ و ٢٤٦ .

٧ - الأخبار الطوال لأبي حنيفة الدينوري - ٢٨٢ هـ .

رقم الصفحة : ٢٩٦ .

٨ - تاريخ يعقوبي لليعقوبي - بعد ٢٩٢ هـ .

٢/٢٧٠ .

٩ - تاريخ الطبري لابن جرير الطبري - ٣١٠ هـ .

٣/٦٠٢ ، ٤/٣٧ و ٣٨ و ٤٩ و ٥٠ و ٣٣٠ و ٣٣٢ و ٤٤٢ و ٥٦٢ و ٥٦٦ .

٥/٥٤٠ و ٥٩٣ و ٦٠٥ و ١٤٠/٦ .

٧/٣١٦ و ٣٢٤ و ٣٤٩ و ٣٥١ و ٤٤٧ .

٩/١٧٦ و ٥٥١ و ٦١٤ و ٦٢٨ .

١٠/١٤١ .

١٩- الأنساب للسهماني - ٥٦٢ هـ .
١٠٥/١٠ .

٢٠- المنظم لابن الجوزي - ٥٩٧ هـ .
٢١٥/٦ .

٢١- معجم البلدان لياقوت الحموي - ٦٢٦ هـ .
٣٢٩ و ٣٢٨/٤ .

٢٢- اللباب في تهذيب الأنساب لابن الأثير .
الجزري - ٦٣٠ هـ .
٢٧/٣ .

٢٣- الكامل في التاريخ لابن الأثير الجزري
٦٣٠ هـ .

٤٩١/٢ و ٤٩٣ و ٥٢٥ و ٥٣٠ .
١٤٧/٣ و ١٤٩ و ١٨٦ و ٢٧٧ و
٢٨٢ و ٣٧٦ و ٤٤٧ .

١٥١/٤ و ١٧٩ و ١٨٥ و ١٩٠ و ٢٦٥
٢٩٧ و ٣٠٩ و ٣١٢ و ٣١٦ و ٣٢٤
و ٣٣٧ و ٣٣٨ .

٣٣١/٥ و ٣٥٤ و ٤٣٥ .

٣٣٥/٧ و ٣٩٣ و ٣٩٨ .

٥٣/٨ و ١٨١ و ٣١٠ و ٣٩٤ و ٥٩٤
و ٥٩٥ .

١١/١٠ ، ١١/١١ ، ٤٨٤/١١ .

٢٤- زبدة الحلب من تاريخ حلب لابن العديم
٦٦٠ هـ .

٤٤/١ .

١٨٨/٣ و ١٩٠ و ٢٥٩ .

٢٥- وفيات الأعيان لابن خلكان - ٦٨١ هـ .
٢٦٦/٢ .

٣٤/٦ و ٢٠٠ و ٢٠١ .

١٠- صفة جزيرة العرب للهمداني - ٣٣٤ هـ .
رقم الصفحة : ٢٧٦ .

١١- مروج الذهب للمسعودي - ٣٤٦ هـ .
١٢٠/١ .

٦٥/٢ و ٣٧٣ ، و ٨٨/٣ و ٩٤ و
١٠٢ و ١٠٥ .

١٢- المسالك والممالك للأصطخري - ٣٤٦ هـ .
الصفحة : ٥٤ .

- صورة الأرض لابن حوقل النصيبي -
بند ٣٦٧ هـ ، الصفحة ١٨٧ و ٢٠٤ .

١٣- صلة تاريخ الطبري لمريب القرطبي -
٣٦٩ هـ .

الصفحة : ٣٤ .

١٤- الميون والحدائق في أخبار الحقائق
لمؤلف مجهول (ق ٤ هـ) .

الصفحة : ٣٣٦ .

١٥- تجارب الأمم وتماقب الهمم لمسكويه -
٤٢١ هـ .

١٨٢/١ في حوادث سنة ٣١٦ هـ .

١٦- جمهرة أنساب العرب لابن حزم
الأندلسي - ٤٥٦ هـ .

الصفحة : ١١٩ .

١٧- تاريخ بغداد للخطيب البغدادي -
٤٦٣ هـ .

٣١٥/٢ ، ٢٧٦/٣ ، ٣٨٢/٨ .

١٨- معجم ما استعجم للبكري - ٤٨٧ هـ .
٥٦٨ و ١٠٦٦ و ١٢١١ .

٣٢- تاج المروس للزبيدي - ١٢٠٥ هـ .

٣٦٨/١٦ (مادة : قرقس) .

٣٢- بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب
للألوسي - ١٩٢٤ م .

٢١٩/١ و ٣٠٢ .

٣٣- قرقيسيا (البصرة) قاعدة وادي الخابور
لمبد القادر عياش - ١٩٧٤ م .

٣٤- المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام
لجواد علي .

١٠٤/٣ و ١٧٥ و ١٨١ و ٢١٦ و
٢٧٢ و ٣٤٠ .

وأحب أن أقول بأنه يوجد في هذه الكتب
معلومات علمية وتاريخية كثيرة أغفلها الأستاذ
مشوح يستطيع أن ينتفع بها وأن يستكمل
بها الحديث عن هذه المدينة التاريخية
والأثرية الهامة .

كما يستطيع كل المهتمين بتاريخ المنطقة
الرجوع إليها والاستفادة منها .

وان شاء الله سوف أستدرك على هذه
القائمة أشياء كثيرة حتى تكون بمثابة جمهرة
للمراجع حول هذه المدينة .

مروان العطية
دير الزور

٢٦- الأعلام الخطيرة في ذكر أمراء الشام
والجزيرة لابن شداد - ٦٨٤ هـ .

[تاريخ لبنان والأردن وفلسطين]
الصفحة : ٦٢ .

- الجزء الثالث بقسميه :

رقم الصفحة : ٧ و ١٨ و ١٤٥ و ١٥١ و
٢٠٨ و ٢٤٥ .

٢٧- تاريخ مختصر الدول لابن المعبري -
٦٨٥ هـ .

الصفحة : ٦٠ و ١٠١ و ٢١٨ و ٢٧٩ .

٢٨- الروض المطار في خبر الأقطار للحميري
- ٧٢٧ هـ .

الصفحة : ٢١١ و ٤٣٩ و (٤٥٥-٤٥٦)
و ٥٣٧ و ٥٥٤ و ٥٩٨ .

٢٩- مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة
والبقاع للبغدادى - ٧٣٩ هـ .

١٠٨٠/٣ .

٣٠- سير أعلام النبلاء للذهبي - ٧٤٨ هـ .

٦٣/٣ و ١٦٥ و ٥٤٠ .

٣١- درر العجب في تاريخ أعيان حلب

لابن الحنبلي - ٩٧١ هـ .

٢٢٥/٢ .

★ ★ ★

ما اعتدت أن أعلق على مقالات السادة الأدباء من باب الرغبة في التعليق ، وتسجيل الاسم رغبة في شهرة أو سمية في طعن . ولولم يكن صاحب المقال صديقا لي ، ومن رواد معهد التراث ، ولو لم يذكر نفسه في مقاله طموحه الأكيد أملا « أن تكون هذه القائمة أقرب ما تكون الى الكمال ، وراجين القراء أن يكملوها بما يجدون من مصادر أخرى ، وأن يزودونا بها ، ويرسلوها الى هذه المجلة ، لتقوم بنشرها تباعا » ، لولا كل هذا ما أقدمت على تسطير هذه الملاحظات الطفيفة والدقيقة في آن واحد .

١ - لقد أغفل الكاتب نوعا معينا من الكتب ، وهو على شديد الأهمية . هذا النوع هو الكتب الفارسية . فنحن نعلم أن «خوارزم» بقعة تركية ، ولكنها كانت في زمان ما تابعة لايران . من هذه الكتب « الفتح نامه » تأليف « دهخدا » و « فرهنگ معین » تأليف الدكتور محمد معين و « تاريخ ادبيات » للذبيح الله . ولا يصح اهمال الجانب المهم من حياة الخوارزمي ، وهو نسبه وما كتب عنه الفرس . قد يقول المؤلف انه لا يعرف الفارسية ، هذا صحيح ، ولكنه أيضا لا يعرف الألمانية ولا الإيطالية . كما أغفل المنقول منه الى المربية كدراسة رضا ايراني المتعلقة بالأرقام .

٢ - ذكر في مطلع ص ١٧٨ : « والمصادر التي تحدثت عن الخوارزمي . . . » . نلاحظ أن المؤلف لم يقدّر قيمة كلمة « مصادر » حق قدرها . والمعلوم أن المصادر هي التي كتبت عن البحث في عصر المؤلف أو أقرب ما يكون الى عصره ، أما ما بعد ذلك فهي « مراجع » . بل ان عددا مما ذكره لا يصح أن يُعد «مراجع مساعدة» ان صح هذا التعبير في ميدان « مناهج البحث » .

٣ - ثم انه سرد أسماء الكتب بحسب أسماء المؤلفين ، وهذا وضع علمي سليم ، لكنه أتبع ذلك بالموسوعات من غير مراعاة لفواصل . ونلاحظ كذلك أنه يجمع في ترتيبه بين ما هو عربي وما هو غير عربي . وعدد الكتب كثير ، ولهذا كنا نتمنى عليه أن يرتب كتبه ترتيبا علميا أكثر سلامة .

٤ - ان الباحث الذي يذكر مصادره ومراجعته بحسب أسماء المؤلفين لا يجوز أن يكرر الاسم عدة مرات ، وفي كل مرة كان يضع رقما جديدا . فهو ذكر اسمه (رقم ١٥ و ١٦) مرتين وانظر الرقمين (٥٦ و ٥٧) كعالة . كما ذكر اسم « سوتر » مرتين (رقم ٣٣ ورقم ٣٦) من غير مراعاة للأسماء فنراه وضع بين الرقمين « سيزكين » و « سيمون » ، وكان المفروض أن يضمهما بعد اسم «سوتر» .

٥ - ويزداد عجبي في مسرده حين أراه يذكر من مراجعه « دائرة المعارف الفرنسية الاسلامية » تحت رقم ٢١ ، ثم يعود في الرقم ٤٨ يذكر مؤلف المقالة التي كتب في هذه الموسوعة .

٦ - نحن نعلم أن مثل هذه الشخصية يكتب عنها كثير من الكتب والمقالات . ومن البديهي أن ينقل المتأخرون عن المتقدمين . ولهذا لا حاجة بنا الى ذكر مراجع لا فائدة منها ، ومما فيها منقولة ومكرورة ، ثم هي خفيفة لا جدوى من الرجوع اليها ، أو ذكرت

عنه سطرًا ، نقل من كتاب أقدم منها . فالكتاب « قصة الأرقام » ذو الرقم ١٤ كتاب للأطفال أو من هم في مرتبتهم من الناحية العلمية . وكتاب « قصة الحضارة » ذو الرقم ٢٦ لا فائدة عملية منه ، ويمكننا أن نرجع إلى المظان التي نقل عنها . لأن أمثال هذه الكتب إنما جمعت المعلومات لأبناء الغرب من كتب العرب ، وليس المقصود بها العرب أنفسهم . وكذا الأمر لكتاب المقاد رقم ٤٣ وكتاب بروفنسال رقم ٦٣ .

٧ - كما لا يجوز في بحث عن رجل عالم بالرياضيات أن نجعل من مصادر دراستنا مراجع لا تزيد علمنا شيئًا ، وما ذكر فيها إنما يخص الرجل العادي . فهل نقبل من باحث أن تكون الكتب : الموسوعة الميسرة ، الأعلام ، معجم المؤلفين ، دائرة معارف القرن العشرين (التي لا تذكر مراجعها) مراجع لبحثنا عالميًا عن الخوارزمي ؟

٨ - كان المنتظر أن تسجل الأسماء الغربية بدقة ، فليس حسنًا أن نسجل اسمًا مغلوطنًا .

٩ - كما كان ينتظر من المؤلف أن يضبط بعض الأسماء الأجنبية لعرف قراءتها ، أو يسجل الاسم بالأحرف اللاتينية لتسهيل عملية النطق . انظر على سبيل المثال الرقم ٨٦ « فيدمان » والرقم ١٩ . بل إنه يذكر الاسم غير صحيح . انظر الرقم ٢٧ « روزون » وهو « روزن » بكسر الزاي .

١٠ - سها المؤلف عن تسجيل أسماء المؤلفين أحيانًا ، فكتاب « أحياء الجبر » رقم ٤ هو لمعادل أنبوبا ، ولم يذكره المؤلف .

١١ - أحسب أن المؤلف لم يطلع على بعض هذه المراجع . فنراه يذكر للباحث أسماء كتب تتضح روح العدماء للخوارزمي فيها . لمعادل أنبوبا كان يسلب الخوارزمي كثيرًا من مكتشفاته وابتكاراته . عدد الدكتور عمر فروخ عددًا منها في إحدى محاضراته في معهد التراث وقد ألقاها على طلاب الدراسات العليا بين شهري نيسان وأيار من عام ١٩٨٣ .

١٢ - كان من المفروض أن يستعرض المؤلف عددًا من هذه المراجع ، فيورد خلاصتها أو مناهجها ليُبدئي الباحثين من العمل الخاص بالخوارزمي . وطبيعي أن يتوقف لدى المصادر الشمينة الإيجابية .

١٣ - يضم معهد التراث في مكتبته عددًا كبيرًا ، وأكثر أهمية ، مما عدد المؤلف في مقاله ، إذ لو استعرض هذه المكتبة لوجد مراجع أفضل بكثير مما أثبتته .

إن عملية حصر المصادر والمراجع عملية علمية شاقة ، وحساسة في غاية الحساسية ، تتطلب صبرًا ودبًا ، حتى يخرج العمل مثمرًا . وإن كثرة الأرقام لا تُفني البحث وإن كانت توهم بعض الناشئة .

لكن الحق يجب أن يأخذ مجراه ، وتعداد بعض الملاحظات لا يضيف البحث ، بل يزيده قوة وأهمية . فيكفيه فخراً أنه أحصى أسماء مؤلفات الخوارزمي ، وأنه قدم لفئة علمية يشكر عليها وهي اغناء بعض البحوث بأسماء كتب ذكرتها هذه البحوث . فللزميل الكريم الفضل التقدير .

محمد التونجي

الأستاذ في كلية الآداب ومعهد التراث بحلب



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی